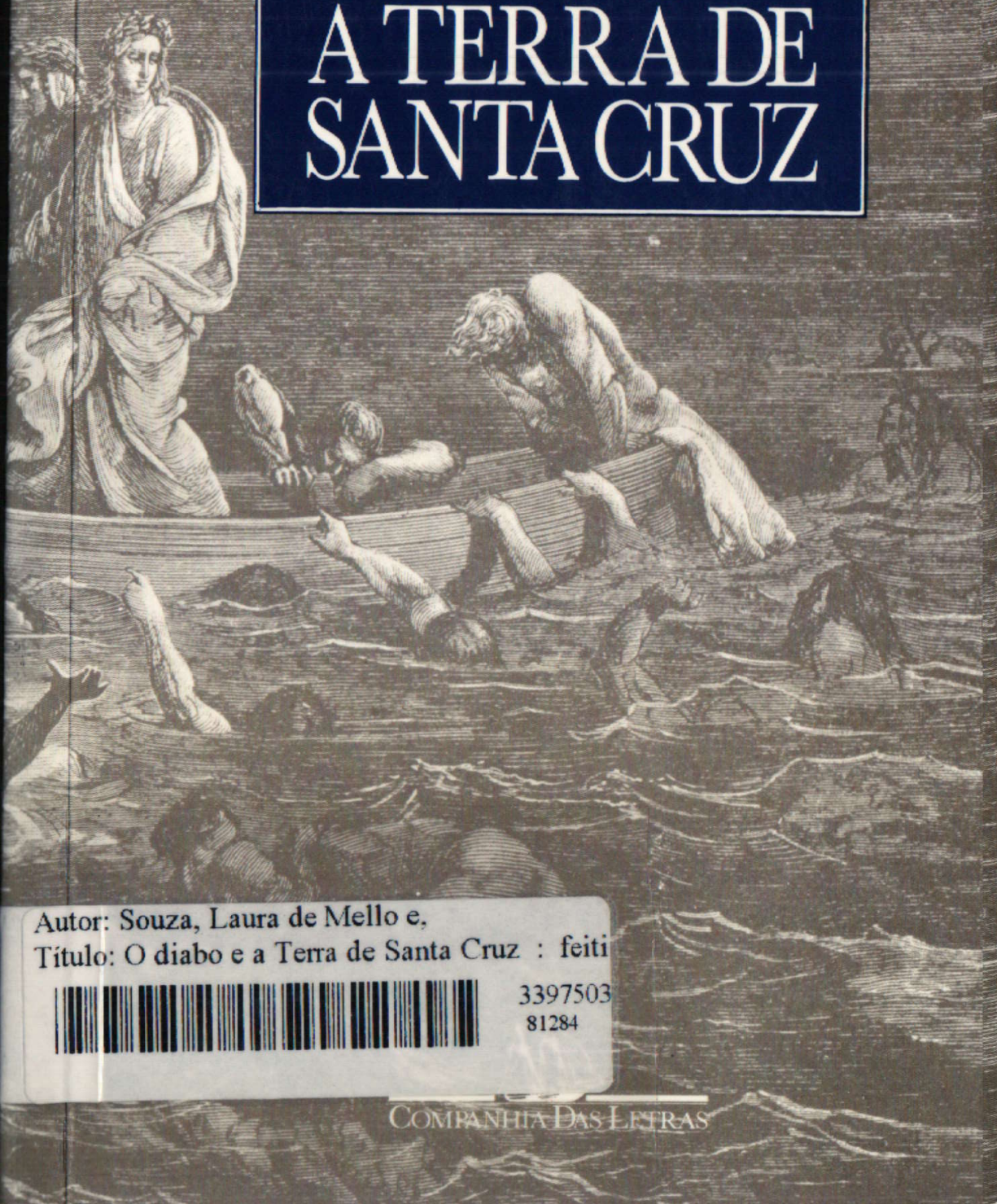


LAURA DE
MELLO E SOUZA



O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ

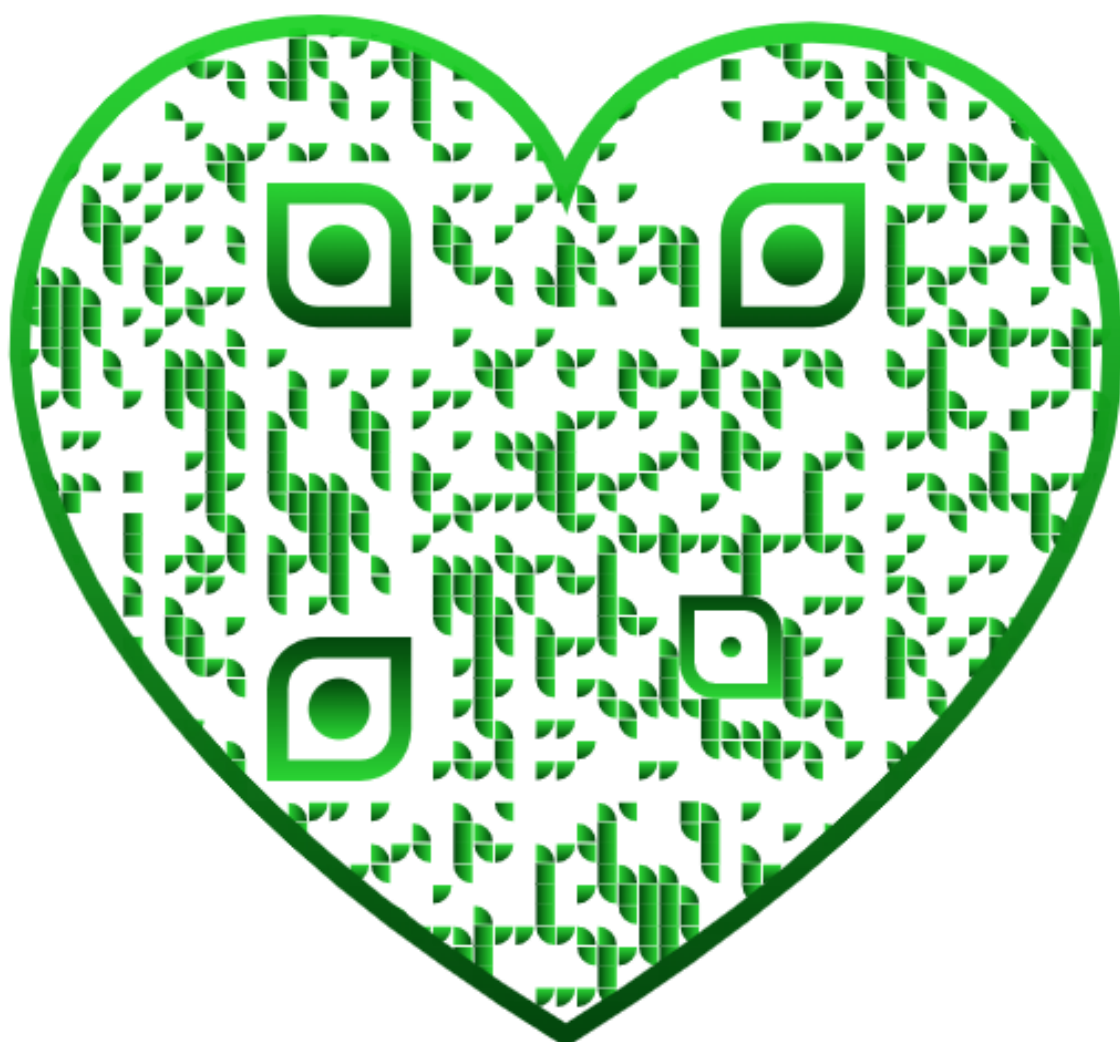


Autor: Souza, Laura de Mello e,
Título: O diabo e a Terra de Santa Cruz : feiti



3397503
81284

COMPANHIA DAS LETRAS



Na época em que se descobriu a América, a Europa mergulhava num período ambíguo caracterizado pela alternância das Luzes e das Trevas. De um lado, o Renascimento, a retomada do crescimento econômico, o próspero comércio transoceânico; de outro, os manuais do inquisidor, a caça às bruxas, as fogueiras e a institucionalização da tortura. No imaginário europeu o Brasil foi simultaneamente Paraíso e Inferno. Enviava à metrópole cargas preciosas de metal e pedras rutilantes. Enviava também a carga danada de presumíveis inimigos de Deus e do credo católico, que, uma vez processados e torturados pela Inquisição, saíam condenados nos Autos da Fé.

Ser feiticeiro em terras da colônia era um estigma a mais. Identificava-se o Brasil ao Inferno, e já no século XVII frei Vicente do Salvador se consternava ao constatar que o nome da madeira vermelha (o pau-brasil) acabara engolindo a denominação religiosa de Terra de Santa Cruz. Sendo assim, as práticas próprias dos habitantes da colônia eram vistas como demoníacas: o colono e o diabo se aproximavam no imaginário europeu.

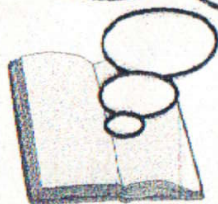
Para detectar, descrever e

O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ

ATENÇÃO!!!!

Trate-me com carinho! Não me
suje, rasgue ou rabisque. Não
pertencço somente a você, mas a
toda a comunidade.

Obrigado!



LAURA DE MELLO E SOUZA

O DIABO E A TERRA DE SANTA CRUZ

FEITIÇARIA E RELIGIOSIDADE
POPULAR NO BRASIL COLONIAL

9ª reimpressão



3397 5037

Copyright © 1986 by Laura de Mello e Souza

Capa:

Ettore Bottini

a partir de ilustração de Gustave Doré
para a *Divina Comédia de Dante*

Revisão:

Telma Domingues

Jô de Mello

Carlos Tomio Kurata

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Souza, Laura de Mello e.

O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial / Laura de Mello e Souza — São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

Bibliografia.

ISBN 85-85095-04-0

1. Demonologia — Brasil 2. Feitiçaria — Brasil 3. Religiosidade 1. Título II Título: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.

CDD -133.40981

133.420981

86-2367

248.290981

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil colônia: Demonologia: Ocultismo 133.420981
2. Brasil colônia: Feitiçaria: Ocultismo 133.40981
3. Brasil colônia: Religiosidade popular 248.290981

2005

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

Para meus pais,
e para Maurício.

71

6

27.56

27.56

“O dia que o capitão-mor Pedro Álvares Cabral levantou a cruz (...) era a 3 de maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz em que Cristo Nosso Redentor morreu por nós, e por esta causa pôs nome à terra que havia descoberta de Santa Cruz e por este nome foi conhecida muitos anos. Porém, como o demônio com o sinal da cruz perdeu todo o domínio que tinha sobre os homens, receando perder também o muito que tinha em os desta terra, trabalhou que se esquecesse o primeiro nome e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um pau assim chamado de cor abrasada e vermelha com que tingem panos, que o daquele divino pau, que deu tinta e virtude a todos os sacramentos da Igreja...”

Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil* (1627)

ÍNDICE

Agradecimentos	11
Abreviaturas	12
Introdução	15
Parte I: Riquezas e impiedades: a sina da colônia	19
Capítulo 1: O Novo Mundo entre Deus e o Diabo	21
Capítulo 2: Religiosidade popular na colônia	86
Parte II: Feitiçaria, práticas mágicas e vida cotidiana	151
Capítulo 3: Sobrevivência material	157
Capítulo 4: Deflagração de conflitos	194
Capítulo 5: Preservação da afetividade	227
Capítulo 6: Comunicação com o sobrenatural	243
Parte III: Universo cultural, projeções imaginárias e vivências reais	275
Capítulo 7: Os discursos imbricados	277
Capítulo 8: Histórias extraordinárias: o destino de cada um	334
Conclusão: Sabbats e Calundus	371
Apêndice	379
Fontes e bibliografia	387

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPESP pela bolsa de doutoramento que me concedeu entre 1982 e 1984, fornecendo-me ainda a passagem aérea para Portugal. Nesse país, pude desenvolver a pesquisa nos arquivos devido à bolsa que obtive junto à Fundação Calouste Gulbenkian, à qual também dirijo meus agradecimentos.

Mais uma vez, sou grata a Fernando A. Novais por ter aceitado a orientação da tese, acompanhando-a em todas as suas etapas.

Em Portugal e no Brasil, contei com a ajuda e colaboração de vários amigos, alunos, colegas e antigos professores. Gostaria de lembrar com reconhecimento as "conservadoras" do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em especial as sras. Maria do Carmo Farinha e Manuela Nunes, e os amigos portugueses Antonio Justino Ribeiro, Ana Isabel e Ana Maria Reis, colegas de ofício. Agradeço ainda aos colegas e amigos que leram trechos deste trabalho e/ou contribuíram com sugestões e indicações bibliográficas: Edgard Carone, Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, Hilário Franco Jr., Janice Theodoro da Silva, Leila Mezan Algranti, Luís Mott, Mary del Priore, Ronaldo Vainfas, Sílvia H. Lara. Pelo incentivo constante e pela generosidade em fornecer indicações de documentos, tenho um débito particular para com a prof.^a Anita Novinsky: Em parte da pesquisa tive a colaboração dos alunos José Augusto dos Santos Felipe, Kátia Gerab, Márcia Fonseca de Mendonça Lima e Maria Angélica de Campos Resende.

Contei ainda com a competência de Luzia M. Rocha na datilografia dos originais e de Benedito Ramos da Silva Filho (Bené) na execução das cópias fotográficas que integram esta edição.

Por fim, o reconhecimento aos amigos e parentes que me deram apoio afetivo e me ajudaram na vida cotidiana: Yvonne Feldman, Caio Cesar Boschi, Regina von Christian, meus pais e Maurício, meu marido.

ABREVIATURAS

- AEAM — Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana
AEABH — Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Belo Horizonte
AGCRI — Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro
ANTT — Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa
HAHR — Hispanic American Historical Review

INTRODUÇÃO

Objeto de estudo de algumas das principais obras historiográficas dos últimos anos, inscrita na História das Mentalidades e também no que vem sendo chamado de História do Imaginário, a feitiçaria no Brasil durante os séculos XVI, XVII e XVIII não suscitou, até hoje, nenhuma pesquisa. E isto não ocorreu por falta de fontes: as práticas mágicas e a feitiçaria propriamente dita foram motivo de preocupação para as autoridades coloniais civis e para as eclesiásticas, e houve casos apurados pelas Visitações do Santo Ofício ao Brasil que seguiram para Portugal e lá foram julgados pelo Tribunal da Inquisição.

Quando pensei que poderia pelo menos iniciar o percurso no sentido de sanar esta lacuna, tinha em vista um trabalho sobre a feitiçaria dos tempos coloniais com base nos processos dos réus brasileiros. Procurava, desta forma, alargar os estudos que vinha desenvolvendo sobre as camadas socialmente desclassificadas e sobre a articulação dos aparelhos de poder no Brasil colonial. Já na época da elaboração de *Desclassificados do ouro*, minha dissertação de mestrado, chamara-me a atenção a presença marcante de feitiçadeiras e feitiçeiros negros entre a população pobre e marginalizada das Minas, que as Devassas Eclesiásticas retrataram em suas práticas cotidianas freqüentemente impregnadas de magismo e bruxaria. Naquela ocasião, acreditava que a feitiçaria exercida por esses homens pobres — livres, escravos e libertos — apresentava elementos predominantemente africanos. Sobre eles incidia a carga reprobatória dos poderosos e também a do homem comum, que na condenação de seus iguais buscava identificação com as camadas dominantes e introjetava sua ideologia. Reprimindo-se a magia africana, cerceavam-se as possibilidades de manifestação de uma cultura própria,

específica, que era a do negro e, mais grave ainda, era a do escravo — sendo, como tal, extremamente ameaçadora à ordem vigente.

O aprofundamento da leitura de obras específicas permitiu-me entretanto perceber que muitos dos casos presentes nas Devassas, e até então tidos por mim como testemunhos da persistência de práticas africanas, diziam respeito a um substrato comum também à feitiçaria européia. Evidentemente, entre uma e outra havia diferenças básicas; a colônia não conhecera grandes surtos de possessão demoníaca como os dos conventos franceses seiscentistas ou como o vivido pelos habitantes de Salem, na América do Norte. Mas, apesar disso, fora considerável a presença da feitiçaria no cotidiano dos colonos, o que se tornava cada vez mais evidente conforme eu avançava a leitura da documentação. Só na Visitação do Grão-Pará (1763-1769), apuraram-se, num total de 47 culpas, 21 casos de feitiçaria e nove de curas mágicas. Por um lado, a feitiçaria colonial mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos. Por outro, aproximava-se muito da religião vivida pela população, as receitas mágicas assumindo com frequência a forma de orações dirigidas a Deus, a Jesus, aos santos, à Virgem.

Surgia assim um novo problema: a especificidade da religião vivida pela população colonial, eivada de reminiscências folclóricas européias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios. Análises brilhantes e sofisticadas como as de Le Goff para a cultura popular medieval, as de Ladurie para o cotidiano cártaro, as de Guinzburg para a cultura e religiosidade popular no início da Época Moderna, as de Delumeau para a questão religiosa no mesmo período, levaram-me a ter certeza cada vez maior de que não conseguiria ir muito longe no assunto se não alargasse minhas preocupações e considerasse os limites da cristianização das camadas populares — limites estes que impeliram certos estudiosos a abraçarem a noção de “cristianização imperfeita” das massas do Ocidente europeu.

A natureza da população colonial impôs novas preocupações teóricas, alterando mais uma vez o rumo do trabalho. Sua especificidade residia na convivência e interpenetração de populações de procedências várias e credos diversos. Múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e na religiosidade popular. Dar conta dessa complexidade significava compreendê-la como o lugar em que se cruzavam e reelaboravam níveis culturais múltiplos, agentes de um longo processo de sincretização.

Feitiçaria e religiosidade coloniais passaram então a ser associa-

das à própria estruturação da colônia enquanto tal. Para detectar os caminhos e o modo de sua constituição era necessário remontar ao século XVI, quando visões paradisíacas e infernais se alternavam no imaginário do europeu colonizador — a primeira, referida basicamente à natureza e ao universo econômico; a segunda, sempre relativa aos homens, índios, negros e logo depois colonos. Entre uma e outra, imiscuía-se ainda uma terceira possibilidade: a do purgatório. Desvios cometidos na Metrópole eram purgados na colônia através do degredo; colonos desviantes, hereges e feiticeiros eram, por sua vez, duplamente estigmatizados por viverem em terra particularmente propícia à propagação do Mal. Este é o trajeto que procuro fazer no capítulo 1, “O Novo Mundo entre o Céu e o Inferno”, onde tento somar o procedimento etnológico à abordagem histórica.

A seguir, era necessário examinar mais detidamente a natureza da religiosidade colonial. Conforme avançava o processo de colonização, o sincretismo se agudizava. Num primeiro momento, registrado notadamente pela Visitação quinhentista, prevaleciam os elementos de magia e religiosidade popular comuns a Portugal; a feitiçaria descrita era de cunho eminentemente europeu, e as manifestações de religiosidade ameríndia ainda não chegavam a ser propriamente sincréticas, ou o eram em âmbito restrito. Avançando pelos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento do processo colonizatório propiciava maior interpenetração entre religiosidade européia, africana e ameríndia; enquanto a Europa tridentina se esforçava em depurar a religião e “limpá-la” das reminiscências folclóricas, a colonização européia dos trópicos impunha o sincretismo. No século XVIII — apesar da catequese, e talvez por causa dela —, de um e de outro lado do Sistema Colonial desenrolavam-se processos antagônicos, e esta é a matéria do capítulo 2, “Religiosidade popular na colônia”.

Os dois primeiros capítulos traçam pois um grande pano de fundo necessário à compreensão da feitiçaria e das práticas mágicas propriamente ditas, integrando a parte I do trabalho, *Riquezas e impiedades: a sina da colônia*. A parte II, *Feitiçaria, práticas mágicas e vida cotidiana*, divide-se em quatro capítulos. Procuro neles descrever mais detidamente estas práticas, procedendo a uma espécie de “arqueologia” e articulando-as com as necessidades da vida cotidiana: a sobrevivência, a faina diária, as brigas, os conflitos, os ódios, os amores, os anseios de comunicação com o outro mundo e a espera de revelações vindas do além. Os capítulos são respectivamente “Sobrevivência material”, “Deflagração de conflitos”, “Preservação da afetividade” e “Comunicação com o sobrenatural”.

185, 23 6,00

A última parte do trabalho, *Universo cultural, projeções imaginárias e vivências reais* procura analisar o cruzamento de níveis culturais diversos, mostrando como divergem entre si e, simultaneamente, combinam-se para construir um objeto comum: o próprio estereótipo da feitiçaria, encruzilhada em que as concepções populares se reduzem às eruditas e, por sua vez, penetram-nas. A superposição destes discursos não se fez de modo suave: os traumas e violências que acarretou se imprimiram dolorosamente em trajetórias humanas. Os dois últimos capítulos, "Os discursos imbricados" e "Histórias extraordinárias: o destino de cada um", procuram dar conta desta matéria.

O caminho que levou do sabbat europeu ao calundu colonial foi longo e largo: estendeu-se por três séculos e abrangeu os núcleos economicamente mais pujantes. O objeto de estudo impôs, assim, a periodização e a circunscrição regional — se é que se pode falar em circunscrever quando se tenta dar conta de área geográfica tão ampla. Este trabalho trata da feitiçaria, das práticas mágicas e da religiosidade popular no Brasil colonial dos séculos XVI, XVII e XVIII, abarcando as regiões da Bahia, Pernambuco, Paraíba, Grão-Pará, Maranhão, Minas Gerais e Rio de Janeiro. Excetuando-se as duas últimas áreas, todas as demais tiveram Visitações do Santo Ofício, o que prova mais uma vez que "impurezas da fé" e colonização caminhavam juntas. As Visitações, por sua vez, ocorreram nos três séculos acima mencionados: além das imposições do objeto de estudo, a documentação contribuiu, desta forma, para que se definissem as balizas cronológicas.

9
5
46

Caberiam ainda duas palavras sobre a pesquisa documental. Ela assentou-se basicamente nas Visitações, Devassas Eclesiásticas e Processos de réus brasileiros existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Afirmar que li todos os processos brasileiros de feitiçaria seria faltar com a verdade e correr o risco de ser desmentida por todo pesquisador que já tenha trabalhado neste Arquivo, onde vigora ainda um sistema classificatório muito precário, pelo menos no que diz respeito à documentação inquisitorial. Sendo assim, consulte o maior número de processos que todos estes entraves puderam permitir. Muitos ainda devem estar esperando novos investigadores, o que é altamente estimulante e reforça a idéia de que não existe História nem pesquisa definitivas. Além do mais, consola lembrar que o grande Antonio José Saraiva, autor talvez do mais brilhante estudo já escrito sobre a Inquisição portuguesa, reputou o trabalho do pesquisador às voltas com a documentação inquisitorial do Tombo como condenado ao "método da pesca à linha".

PARTE I

*RIQUEZAS DE
IMPIEDADES:
A SINA DA COLÔNIA*

"São cento e quatro as pessoas que hoje saem, as mais delas vindas do Brasil, úbere terreno para diamantes e impiedades."

José Saramago, *Memorial do Convento*

117
5
6

O NOVO MUNDO ENTRE DEUS E O DIABO

"...That unripe sire of earth..."

John Donne, *To the Countess of Huntingdon*

DAS VIAGENS IMAGINÁRIAS ÀS VIAGENS REAIS

A descoberta da América talvez tenha sido o feito mais espantoso da história dos homens: abria as portas de um novo tempo, diferente de todos os outros — a nenhum semelhante, dizia Las Casas —, somava às já conhecidas África e Ásia uma nova porção do globo, conferia aos homens a totalidade de que eram parte.¹ Entretanto, o achado não foi, de imediato, apreendido na sua novidade: nas ilhas caribenhas, Colombo buscava, inquieto, os traços asiáticos que lhe assegurassem ter chegado à terra do Grande Cã, chamando índios aos aborígenes que encontrava, procurando associar o que via às narrativas de viagem de Montecorvino, Pian del Carpine, Polo e tantos outros exploradores medievais que, do século XIII até fins do século XIV, percorreram a Ásia e a região do Índico beneficiando-se da "Pax Mongolica".² Todo um universo imaginário acoplava-se ao novo fato, sendo, simultaneamente, fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro.³ Numa época em que *ouvir* valia mais do que *ver*, os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira dizer*; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos

(1) Ver T. Todorov, *La conquête de l'Amérique — La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 14.

(2) Jean-Paul Roux, *Les explorateurs au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1961.

(3) Colombo é modelar, neste sentido: "No mar, todos os sinais indicam a proximidade da terra, pois este é o desejo de Colombo. Em terra, todos os sinais revelam a presença do ouro: aqui, também, sua convicção se talhara por antecedência." E mais adiante: "ele pensa que essas terras são ricas, pois deseja firmemente que o sejam; sua convicção é sempre anterior à experiência". Todorov, *op. cit.*, pp. 27 e 28.

de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido.⁴ Aos poucos, talvez com traumatismos, as evidências da novidade cresceriam sobre o acervo milenar do imaginário europeu, destruindo sonhos e fantasias, somando-se a outros elementos desencantadores do mundo: em 1820, Leopardi acusou e lamentou este movimento.⁵ Europeu, como tal se perdia na incapacidade de reconhecimento do outro: o universo novo que se constituiu em torno da imagem americana. Haviam-se passado trezentos anos, tempo suficiente para que as projeções mentais dos europeus quinhentistas se espraiassem pelo continente recém-descoberto, somando-se ao universo imaginário de povos de outras culturas e, finalmente, fundindo-se a eles. Com o processo colonizador, tecer-se-ia um imaginário colonial americano, do qual outros europeus, além de Leopardi, não dariam conta.

Apesar de específico — colonial —, o novo mundo deveria muito aos elementos do imaginário europeu, sob cujo signo se constituiu. Colombo vira a Índia na América, impregnado da leitura de obras como o *Livro das Maravilhas* de Mandeville e a *Imago Mundi* do Cardeal d'Ailly; homem preso ao universo medieval, via para escrever narrativas que, por sua vez, seriam ouvidas.⁶ Assim como, nele, o pensamento medieval se somou ao aventureiro intrépido de uma nova era — a das navegações e das descobertas — também o hábito de *ouvir* se aliou ao de *ver*, numa espécie de pre-

(4) L. Febvre chamou atenção para a primazia dos sentidos menos intelectuais no século XVI em "O homem do século XVI", *Revista de História*, vol. I, 1950. Ver do mesmo autor *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle — La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947, pp. 467 e segs. Ainda nesta linha, R. Mandrou mostrou que, então, a narrativa "alimentava os pensamentos e as imaginações", o homem preferindo escutar a ver, "com toda a imprecisão inquietante que esta preferência durável comporta" — *Introduction à la France Moderne — 1500-1640*, Paris, Albin Michel, 1974, respectivamente pp. 76 e 77.

(5) "Do descobrimento dessa 'ignota immensa terra' (...) só nos sabe dizer que tornou pequeno o mundo, destruindo todo um supramundo de sonhos graciosos e imaginações — 'sogni leggiadri', 'belle immaginazioni' — e de ilusões geográficas 'sommamente poetiche', e da presença da América faz assim uma funesta ameaça para a poesia" — Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo — Historia de una polémica — 1750-1900* (1955), trad., México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 350.

(6) Todorov diz que Colombo "tudo empreendeu para poder fazer narrativas inéditas como Ulisses": a narrativa constituía ponto de partida para novas viagens. *Op. cit.*, p. 21.

monição do primado do visual caracteristicamente barroco.⁷ Viu-se tomado pela "vertigem da curiosidade" que contagiaria tantos depois dele, dos nossos cronistas portugueses a Hans Staden, Knivet e Léry. Colocado a serviço da descoberta do mundo, o olhar começava a crescer sobre os outros sentidos, captando e aprisionando o raro, o estranho, o singular que, anteriormente, também haviam cativado a atenção medieval. Reorquestrados, os sentidos davam origem a novas narrativas de viagem, agora modernas.⁸

Entretanto, antes de Colombo escrever suas cartas e seu diário, antes mesmo que os exploradores medievais chegassem à Ásia mongólica e contassem suas viagens reais através de uma estrutura narrativa em que o elemento imaginário ainda ocupava lugar de destaque, tiveram grande voga no ocidente cristão as viagens imaginárias. As complexas narrativas de viagens e visões do período carolíngio constituíram um de seus núcleos mais interessantes.⁹ No século XII, o maravilhoso ganhou força nova e passou a se mesclar a descrições geográficas do mundo desconhecido ou pouco conhecido dos europeus: a lenda de Alexandre, por exemplo, popularizou as maravilhas indianas, as mulheres flores e outros seres insólitos que as Cruzadas haviam tornado mais próximos para o homem feudal.¹⁰ Nessa mesma época, difundia-se largamente a lenda do Preste João, soberano cristão do Oriente de que se falará mais adiante. Viagens fantásticas para além do mundo conhecido, como a *Visão*

(7) Sobre a ambígua personalidade de Colombo, diz Michel Lequenne: "um homem de estrutura intelectual mais moderna que a de Colombo, detentor dos dados cosmográficos mais avançados existentes no fim do século XV, teria julgado a travessia da Europa à Ásia muito longa e perigosa; um espírito totalmente medieval a teria julgado demasiadamente cheia de perigos por outras razões. É precisamente porque combinava um pensador medieval a um aventureiro intrépido dos novos tempos que Colombo pôde ser o homem necessário" — Introdução a *La découverte de l'Amérique — I. Journal de bord, 1492-1493*. Paris, Maspero, 1980, p. 23.

(8) Sobre a "vertigem da curiosidade" e o "olho a serviço da descoberta do mundo", ver Michel de Certeau, "Etno-graphie: L'oralité, ou l'espace de l'autre: Léry" in *L'écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 242.

(9) Ver Giuseppe Gatto, "Le voyage au Paradis — La christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Age" — *Annales, E.S.C.*, 34^e année, n.º 5, set-out. 1979, pp. 929-942. Jacques Le Goff examina muitas dessas viagens no seu trabalho sobre o Purgatório, onde chama a atenção para a importância de uma delas, o Purgatório de São Patrício, na construção da imagem do Purgatório cristão. *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

(10) Claude Lecouteux, "Paganisme, christianisme et merveilleux", *Annales, E.S.C.*, 37^e année, n.º 4, jul-ago. 1982, pp. 700-716.

de Tundalo, a Navegação de São Brandão, o próprio Purgatório de São Patrício, o Livro de Alexandre conheceram "notável difusão na área ibérica durante todo o século XV e, em parte, no século XVI"; dentre elas, destacar-se-ia, pela riqueza de invenção, a *Vida de Santo Amaro*, especialmente importante por tratar-se de aventura marítima na qual se tocam várias ilhas desertas.¹¹ Desde cedo, portanto, as narrativas de viagens aliavam fantasia e realidade, tornando fluidas as fronteiras entre real e imaginário: aventuras fictícias como a de São Patrício continham elementos extraídos do mundo terreno, aventuras concretas como as de Marco Polo se entremeavam com relatos fantásticos, com situações inverossímeis que, tendo ouvido de alguém, o mercador acreditava ter vivido.¹²

As *Viagens* de Mandeville são um bom exemplo da fusão entre imaginário e real. Escritas em francês, provavelmente em Liège, em meados do século XIV, têm por autor um imaginário sir John de Mandeville. Constituem compilação baseada em textos geográficos e enciclopédias como a de Vicente de Beauvais, e tiveram várias edições em latim e em diversas línguas européias. Dividem-se em duas partes: um itinerário sobre a Terra Santa — "espécie de guia turístico para uso de peregrinos", diz Carlo Guinzburg — e a descrição de uma viagem ao Oriente, que atinge ilhas longínquas e chega até a Índia e Catai (China). Termina com a descrição do Paraíso Terrestre e das ilhas que rodeiam o reino mítico do Preste João. As duas partes são apresentadas como testemunhos diretos, mas entre uma e outra, há uma diferença: "a primeira é rica em observações precisas e documentadas, a segunda é largamente imaginária".¹³

O que era a realidade da terra para o homem do século XIV? Acreditava-se na existência do Equador, dos trópicos, de cinco zonas climáticas, três continentes, três mares, doze ventos. A Europa setentrional e o Atlântico já se confundiam com o imaginário, sendo

(11) Giulia Lanciani, *Os relatos de naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*, trad. port., Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979. A citação encontra-se à p. 52.

(12) "A mais pertinente das observações aparece ao lado do inverossímil, como se o maravilhoso fosse inerente a toda descrição do mundo asiático" — Claude Sutto, "L'image du monde à la fin du Moyen-Age" — in Guy H. Allard (org.) — *Aspects de la marginalité au Moyen-Age*, Montréal, L'Aurore, s.d., p. 63. Ver também Jean Delumeau, *A Civilização do Renascimento*, trad., Lisboa, Imprensa Universitária, 1984, vol. I, pp. 49 e segs.

(13) Carlo Guinzburg, *Le fromage et les vers*, trad., Paris, Flammarion, 1980, p. 80.

descritos quase como ficção: na primeira, os hiperbóreos viviam nas trevas; no segundo, havia uma quantidade de ilhas misteriosas. Sobre a África, falava-se do Magreb e do Egito, desenvolviam-se hipóteses sobre as fontes do Nilo, que seriam na Índia — esta, ligada à África, fechava o Índico — ou no curso superior do Níger. A Ásia, grande pólo de fascínio para o imaginário europeu, encerrava o Paraíso Terrestre, vedado por altas montanhas, por uma cortina de ferro e por hordas de animais monstruosos. Ao Norte, ficava o lendário país de Gog e Magog, composto das tribos israelitas expulsas por Alexandre. No centro, estendia-se o reino do Preste João, descendente dos reis magos e inimigo ferrenho dos muçulmanos. O primeiro registro que se tem deste reino — importantíssimo no imaginário europeu — é de Otão de Freising (1145), antecedendo de vinte anos a carta que o Preste teria escrito a Alexandre III, Manuel Comneno e Frederico Barba-Ruiva. Ao Sul, ficava a Índia, onde as narrativas lendárias situavam a comunidade cristã de São Tomás. Para além do Índico, o país dos antípodas, mundo antinômico por excelência, povoado de seres monstruosos: cinocéfalos, cíclopes, trogloditas, acéfalos, homens-formiga. . .¹⁴

Durante séculos, o Oceano Índico constituiu-se em horizonte mental corporificador do exotismo (ou da necessidade dele) do Ocidente medieval, “o lugar de seus sonhos e do fluir de seus instintos”.¹⁵ Para Le Goff, o temor em desvendá-lo seria como o temor em desvendar os próprios sonhos. Uma das componentes básicas do sonho indiano seria a riqueza, as ilhas transbordantes de pérolas, madeiras preciosas, especiarias, peças de seda, atrelando o sonho às necessidades de expansão comercial e obtenção de novos mercados complementares ao europeu. A expansão comercial seria, assim, o substrato infra-estrutural destas projeções oníricas, ou pelo menos de parte delas.¹⁶ Outro lado do sonho indiano era a exuberância fantástica da natureza, dos homens, dos animais — uns e outros, monstruosos: para os europeus, seria a compensação de seu mundo pobre e limitado. Do ponto de vista sexual, seria a fascina-

(14) Claude Sutto, *op. cit.*

(15) Jacques Le Goff, “L’Occident médiéval et L’Océan Indien: un horizon onirique” in *Pour un autre Moyen-Age — Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, p. 290.

(16) “Horizonte meio real, meio fantástico, meio comercial, meio mental, ligado à própria estrutura do comércio do Ocidente medieval, importador de produtos preciosos longínquos, com suas ressonâncias psicológicas” — Le Goff, *op. cit.*, p. 292.

ção pela diferença: canibalismo, nudismo, liberdade sexual, erotismo, poligamia, incesto.¹⁷

Todos estes temas, analisados por Le Goff no tocante ao Índico, acham-se presentes na descoberta da América. Com a familiaridade crescente do europeu em relação ao Índico — em que tiveram papel importante as viagens dos exploradores medievais — os países lendários e as humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas, ainda indepassadas pelos homens do ocidente. Sutto mostra que Gog e Magog passaram a habitar o Norte da Rússia. Da Ásia Central, o Preste João se deslocou para a Etiópia. Esta, num primeiro momento, é localizada pelo homem medieval na Índia Meridiana — simbolizando, para Le Goff, a união entre a Rainha de Sabá e Alexandre, e não mais entre aquela e Salomão. No século XV, os portugueses já viam a Etiópia como integrando a África. Cada vez mais, a Ásia aparecia nos relatos com dimensões estritamente humanas.¹⁸

Nesta perspectiva, parece lícito considerar que, conhecido o Índico e desmistificado o seu universo fantástico, o Atlântico passará a ocupar papel análogo no imaginário do europeu quatrocentista — reduto derradeiro das humanidades monstruosas, do Paraíso Terreal, do Reino do Preste João, talvez — como diz frei Vicente do Salvador — do reino do próprio demo, que, aqui, travará combate encarniçado contra a Cruz e seus cavaleiros.¹⁹ O maravilhoso estaria fadado a ocupar sempre as fímbrias do mundo conhecido pelos oci-

(17) Falando das espécies animais que habitavam regiões longínquas — áspides, dragões, basiliscos —, Sérgio Buarque de Hollanda diz que estes prodígios "só se preservaram na Índia, particularmente, e na Etiópia, que continuaram a ser os dois viveiros de todas as maravilhas, *sobretudo enquanto não se descobriu o novo continente*". *Visão do Paraíso — Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 2.^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969, p. 198. O grifo é meu.

(18) Itinerários de viagens ao Paraíso associam-se freqüentemente a notícias sobre o reino do Preste João: "Um frade espanhol anônimo, contemporâneo de Fazio, e que pretendia ter visitado todas as partes do mundo, também nos oferece sua visão do Paraíso, mas já agora, acompanhando o itinerário do misterioso Preste João, que, depois de ter sido o grande soberano asiático, principia a confundir-se com o potentado cristão da Abissínia, vai situá-lo para os lados da Núbia e da Etiópia" — Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 165.

(19) Refiro-me à epígrafe deste livro. Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil — 1500-1627*, 3.^a edição revista por Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, São Paulo, Melhoramentos, s.d., p. 15.

dentais: o mundo colonial americano seria, pois, a sua última fronteira.

A lenda do Preste João é elucidativa por dois motivos. Primeiramente, ilustra de forma modelar a idéia de que ocorre migração geográfica no imaginário europeu, decorrente do devassamento de terras desconhecidas. Em segundo lugar, relaciona-se estreitamente com as navegações portuguesas e com os descobrimentos. Sérgio Buarque de Hollanda acredita que a duradoura lenda do potentado cristão do Oriente foi desbotada e simplificada pelos portugueses, pouco dados a devaneios fantásticos. Reconhece, entretanto, que este povo de navegantes teve papel de destaque na "demanda do fabuloso país do Preste João".²⁰ Em 1487, quando deixaram Portugal encarregados de descobrir o caminho terrestre para as Índias, Afonso de Paiva e Pero da Covilhã levavam instruções de D. João II para o reconhecimento da terra do Preste. Como diz Sérgio Buarque de Hollanda, a lenda era então já velha de mais de um século, e não lucrou muito da imaginação lusa; não se atém entretanto o nosso historiador maior ao fato de que, incorporando-a, inscreveram-na os portugueses na gênese da empresa de devassamento do mundo. No imaginário dos marinheiros portugueses que partiram com Vasco da Gama ou com Cabral, o quanto teria pesado a expectativa de, afinal, tocar as terras lendárias do rei cristão?

É ainda Sérgio Buarque de Hollanda quem mostra o deslocamento do mito do Paraíso Terrestre para o universo atlântico, vindo dos confins da Ásia e da África e associado, neste novo habitat, a tradições célticas bastante antigas.²¹ Tratou-se de um processo lento: no século X, o Paraíso Terrestre se situava no meio do Oceano; subsequentemente, foi-se deslocando ora para o norte, ora para o oeste, acompanhando o progresso dos conhecimentos geográficos, "até desaparecer já em fins do século XVI, embora não se dissipe da imaginação popular antes do século XVIII".²²

Acumulando lendas, deslocando-as no espaço, refundindo-as, o imaginário europeu englobou também o arquipélago das ilhas Brasil, possível transformação sofrida pela ilha de São Brandão. De 1351

(20) Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 140.

(21) "A trasladação para o Atlântico de tão miríficos cenários, já prenunciada com as tradições pagãs das ilhas Afortunadas ou do Jardim das Hespérides, e por elas de algum modo fertilizadas, já ganhara alento, por sua vez, quando passaram a engastar-se na mitologia céltica, principalmente irlandesa e gaélica..." — *op. cit.*, p. 166.

(22) Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 167.

a 1508, teria conhecido múltiplas variações: Brazi, Bracir, Brasil, Brasill, Brazil, Brazile, Brazille, Brazill, Bracil, Braçil, Braçill, Bersill, Braxil, Braxili, Braxill, Braxyilli, Bresilge.²³ Em 1367, a carta de Pizigano acusava três ilhas Bracir, que, a partir de então, seriam registradas na maioria das cartas marítimas; sua posição se manteria inalterada: “a mais meridional das ilhas encontramos assinalada no grupo dos Açores, aproximadamente na latitude do cabo de São Vicente; a segunda demora a NW do cabo de Finisterra, na latitude da Bretanha; a terceira a W e não muito longe da costa da Irlanda”.²⁴

Provavelmente, frei Vicente do Salvador não tinha conhecimento da presença do nome Brasil nas cartas medievais, e parece-me ter sido o primeiro a explicar a designação pela presença da madeira tintorial de cor avermelhada. Entretanto, é curioso notar que, ao fazê-lo, forneceu uma complicadíssima explicação de cunho religioso, alusiva ao embate entre o Bem e o Mal, o Céu — reino de Deus — e o Inferno — reino do demônio. Mais do que isso, associou “esta porção imatura da Terra” ao âmbito das possessões demoníacas: sobre a colônia nascente, despejou toda a carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque. Se a identificação com as regiões infernais é transparente no texto de frei Vicente, a associação entre o fruto de uma viagem concreta — o descobrimento do Brasil — e as tantas viagens imaginárias que os europeus vinham empreendendo havia séculos o é menos, apesar de tão legítima quanto aquela. O Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demônio e das projeções do imaginário do homem ocidental. Mas o domínio infernal não era a única possibilidade, neste trecho de frei Vicente. O primeiro movimento — o de Pedro Álvares — se fez no sentido do Céu: a este acoplar-se-ia a colônia, não fossem os esforços bem sucedidos de Lúcifer, pondo tudo a perder. O texto de nosso primeiro historiador é extraordinário justamente por dar conta da complexidade subjacente às duas possibilidades: enxergar-se a colônia como domínio de Deus — como Paraíso — ou do Diabo — como

(23) Capistrano de Abreu, *O descobrimento do Brasil pelos portugueses*, Rio de Janeiro, Laemmert & C., 1900, p. 48.

(24) K. Kretschmer, *Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung fuer die Geschichte des Weltbildes*, Berlim, 1892. Apud Capistrano de Abreu, *op. cit.*, p. 49. Na cidade de Angra, na ilha Terceira, existe um monte Brasil; na Irlanda, encontra-se um baixio designado Brasil Rock. Capistrano, *op. cit.*, p. 50.

Inferno. Para frei Vicente, o demônio levou a melhor: Brasil foi o nome que vingou, e o frade lamenta que se tenha esquecido a outra designação, muito mais virtuosa e conforme aos propósitos salvacionistas da brava gente lusa.

Em posição bastante diversa, Jaboatão — outro frade — enxergou o descobrimento do Brasil como sobrenatural e miraculoso: por muitos anos Deus mantivera oculta a existência desta dilatada região, desvendando-a por fim aos olhos dos homens e permitindo que deste tesouro colhesse o Céu “multiplicados lucros”. Prodigioso não é apenas o que ocorre de forma sobrenatural e milagrosa, mas também “o que naturalmente acontece fora da ordem comum das coisas”, tal como se deu com o descobrimento do Brasil, por isso miraculoso e sobrenatural.²⁵ Para Jaboatão, o sobrenatural inter-vém positivamente no caso do descobrimento: este é uma ação divina, foi Deus quem, através de seus desígnios insondáveis, conduziu os homens até aqui. O descobrimento revela e reforça a existência de Deus: milagre divino, eis o que foi o achamento da colônia portuguesa na América.

Separadas do evento que interpretam por um número menor ou maior de anos — no caso de Jaboatão, dois séculos e meio —, as formulações dos dois religiosos fazem pensar nas persistências do universo mental, menos permeável às mudanças que as estruturas econômicas e sociais. A época das descobertas caracterizara-se por religiosidade exacerbada, o próprio descobridor da América, como se sabe, pensando seriamente na possibilidade de usar o ouro americano numa Cruzada contra o Infiel. Para Colombo, poder-se-ia dizer que foram três os motivos das navegações: o humano, o divino, o natural.²⁶ Componentes do universo mental, nunca estiveram isolados uns dos outros, mantendo entre si uma relação constante e contraditória: na esfera divina, não existe Deus sem o Diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso Terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado.

A aventura marítima desenrolou-se pois sob forte influência do imaginário europeu tanto na vertente positiva quanto na negativa. A idade de ouro das utopias européias vinculou-se estreitamente às grandes descobertas, os relatos de viagem, “embelezados pela imaginação”, agindo como choque cultural e provocando cotejos e ques-

(25) Antonio de Santa Maria Jaboatão — *Novo Orbe Serafico Brasília ou Cronica dos frades menores da Província do Brasil* (1761), vol. II, Rio, Tipografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858, pp. 8-9.

(26) Todorov, *op. cit.*, p. 22.

5809 3622

tionamentos das estruturas sociais de então.²⁷ Thevet e sobretudo Léry tiveram influência na construção do mito do bom selvagem, e as tendências edenizadoras têm ressonância em muitas das crônicas e tratados escritos sobre o Brasil, Gandavo sendo considerado, entre outros, propagandista da colonização portuguesa nos Trópicos.²⁸ Mas mesmo nas formulações mais róseas, embutia-se o risco, o perigo, a morte. O próprio Thevet aponta o outro lado da expansão, o medo do mar oceano, dos sorvedouros, dos Gigantes Adamastores: "abandonado ao talante e à mercê do elemento mais inconsistente, menos piedoso, e menos seguro entre todos, com pequenos navios de madeira, frágeis e desconjuntados (*dos quais se pode quase sempre esperar mais a morte que a vida*) para navegar no rumo do pólo Antártico, que nunca foi descoberto nem conhecido pelos antigos..."²⁹ Léry e os companheiros chegaram a pensar que seriam eternos prisioneiros do mar: "E de fato, porque havia perto de quatro meses que estávamos sacudindo e flutuando sobre o mar sem tocar nenhum porto, e nos acudia freqüentemente que ali estávamos como exilados, parecia-nos que nunca haveríamos de dali sair".³⁰ As promessas tentadoras de Gandavo tiveram um reverso trágico

3

(27) J. Servier, *Histoire de l'Utopie*, Paris, Gallimard, 1967. Apud Jean Delumeau, *Le péché et la peur — La culpabilisation en Occident — XIII^e-XVIII^e siècles*. Paris, Fayard, 1983, p. 141.

9 50 46

(28) Se os autores são unânimes em destacar a importância de Léry neste assunto, o mesmo não acontece com Thevet; Charles-André Julien, entretanto, considera-o "seguramente o pai do bom-selvagem, pois foi nas *Singularitez...* que Ronsard encontrou a idade de ouro com que sonhava". Introdução a *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*. Paris, PUF, 1953, p. V. Sobre Gandavo, diz Capistrano: "... seu projeto se reduz a mostrar as riquezas da terra, os recursos naturais e sociais nela existentes para excitar as pessoas pobres a virem povoá-la: seus livros são uma propaganda da imigração". Nota bibliográfica a *Tratado da terra do Brasil*, Rio, Edição Anuário do Brasil, s.d., p. 18.

(29) André Thevet, *Les singularitez de la France Antarctique*, ed. Paul Gaffarel, Paris, Maisonneuve & Cie., 1878, p. LV. O grifo é meu.

(30) Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, vol. I, Introd. e notas de Paul Gaffarel, Paris, Alphonse Lemerre Editeur, 1880, p. 73. Se o medo do mar é o medo do desconhecido, os seres que vêm do mundo em que se navega podem trazer perigo: é o que parece dizer a tradição dos tempestários medievais. Na Alta Idade Média, as populações rurais da Europa tinham pavor dos malefícios acarretados pela ação dos tempestários, seres que, no meio das tormentas, navegavam os ares em barcos e roubavam colheitas. Dos camponeses, dizia Agobardo: "crêem e sustentam que existe um país chamado Magônia, de onde vem naves através das nuvens". Agobardo chama-os "marinheiros do ar". Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad., Madrid, Editorial Gredos, pp. 142 e 278.

nos relatos de naufrágios portugueses, gênero literário curioso que floresceu nos séculos XVI e XVII, e nos quais “não temos senão naus engolidas pelas ondas, equipagens dizimadas pelas doenças, sofrimentos inauditos de mulheres, velhos, crianças, magros ganhos para os mais afortunados, que conseguirão por vezes sobreviver a uma viagem mas morrerão na seguinte”.³¹ Vendo a expansão ultramarina como “mesquinha ânsia de cobiça e opressão”, os autores desses relatos acusaram a instrumentalização ideológica que se fazia dos elementos do imaginário, fundidos na justificativa da “dilação da fé e do império”.

Descoberto, o Brasil ocupará no imaginário europeu posição análoga à ocupada anteriormente por terras longínquas e misteriosas que, uma vez conhecidas e devassadas, se desencantaram. Com o escravismo, este acervo imaginário seria refundido e reestruturado, mantendo, entretanto, profundas raízes européias. Prolongamento modificado do imaginário europeu, o Brasil passava também a ser prolongamento da Metrópole, conforme avançava o processo colonizatório. Tudo que lá existe, existe aqui, mas de forma específica, colonial. Mais uma vez, é o argutíssimo frei Vicente quem percebe a semelhança na diferença: “de Portugal vem farinha de trigo? a da terra basta. Vinho? de açúcar se faz muito suave e, para quem o quer rijo, com o deixar ferver dois dias embebida como o de uvas. Azeite? faz-se de cocos de palmeiras. Pano? faz-se de algodão com menos trabalho do que lá se faz o de linho e de lã... Amêndoas? também se excusam com a castanha de caju, *et sic de ceteris*”.³² “Este Brasil é já outro Portugal”, diria Fernão Cardim, acrescentando, logo em seguida, as diferenças: o clima muito mais temperado, as doenças muito mais raras, mas menores as comodidades no morar e no vestir.³³ Percepção precoce do ser-e-não-ser; no século XVIII, ela se aguçaria. A América era muito mais filha da Europa do que jamais o foram a Ásia e a África: mas “era Europa, e ao mesmo tempo a não-Europa; era a antítese geográfica, física e muito logo política da Europa...”.³⁴ O bom e o ruim, o Céu e o Inferno que acabavam se harmonizando na Europa — na metrópole — podiam, aqui — colônia — mais do que em nenhum lugar, tender à polarização. No tocante à natureza, a idéia de pro-

(31) Giulia Lanciani, *op. cit.*, pp. 130-131.

(32) Frei Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 51.

(33) Padre Fernão Cardim — *Tratados da terra e gente do Brasil*, 3.^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional/MEC, 1978, p. 66.

(34) Gerbi, *op. cit.*, p. 143.

21,20 27,30

longamento da Europa — e portanto lugar de concretização dos mitos de um Paraíso Terrestre — tendeu a triunfar: quase sempre, edenizou-se a natureza. Mas no que disse respeito à humanidade diversa, pintada de negro pelo escravo africano e de amarelo pelo indígena, venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas por toda a teratologia européia — lugar imaginário das visões ocidentais de uma humanidade inviável. Houve perplexidade ante as nuvens de insetos, as cobras enormes, o calor intenso; mas ante o canibalismo e a lassidão do indígena, a feitiçaria e a música ruidosa dos negros, a mestiçagem e, por fim, o desejo de autonomia dos colonos, houve repúdio.

NATUREZA: PREDOMINÂNCIA DO EDÊNICO

9
50
46

A expansão ocidental caracterizou-se pela bifrontalidade: por um lado, incorporavam-se novas terras, sujeitando-as ao poder temporal dos monarcas europeus; por outro, ganhavam-se novas ovelhas para a religião e para o papa.³⁵ De todos os frutos que poderia dar a terra recém-descoberta, pareceu a Caminha que o melhor seria salvar a gente indígena. “E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”, permitia-se aconselhar, com grande naturalidade, o escrivão de Calicute. A propagação da fé católica aparece, no texto de Caminha, como forte desejo do monarca: “fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber *acrescentamento de nossa santa fé!*”.³⁶ Quase cinquenta anos depois, D. João III reiterava os propósitos cristianizadores da monarquia portuguesa: “a principal cousa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse à nossa santa fé católica”, escrevia, em 1548, a Tomé de Souza.³⁷ Tornou-se lugar comum afirmar que a religião forneceu os mecanismos ideológicos justificatórios da conquista e colonização da América, enco-brindo e escamoteando as atrocidades cometidas em nome da fé. É incontestável que assim foi. Mas se tanto foi dito acerca das rela-

(35) Sobre o caráter bifronte da expansão, ver Luís Filipe Baeta Neves, *O Combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios — Colonialismo e repressão cultural*, Rio, Forense-Universitária, 1978, p. 28.

(36) Carta de Pero Vaz de Caminha in Carlos Malheiro Dias (org.), *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, vol. II, Porto, Litografia Nacional, 1923, p. 99. Grifo no original.

(37) Regimento de Tomé de Souza — 17-12-1548, in Malheiro Dias. *op. cit.*, vol. III, p. 347.

ções entre infra-estrutura e superestrutura, quase não se procurou esmiuçar o mundo complexo da religiosidade. Nunca é demais lembrar que o fim da Idade Média e os inícios da Época Moderna caracterizaram-se por uma religiosidade funda, exacerbada, cheia de angústia.³⁸ Portanto, sem que os propósitos materiais fossem alcançados, cristianizar era, de fato, parte integrante do programa colonizador dos portugueses diante do Novo Mundo. Mais do que isto: parte importante, dado o destaque que tinha a religião na vida do homem quinhentista.

Os portugueses se imbuíram sinceramente de seu papel missionário. “Os outros homens, por instituição divina têm só obrigação de ser católicos: o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico. Os outros cristãos têm obrigação de crer a fé: o português tem obrigação de a crer e mais de a propagar”, dizia Vieira, um século e meio após a descoberta. Para o zelo missionário, o exemplo vinha de cima: do rei — “Todos os reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu” — e do próprio Deus, que elegera os portugueses dentre os demais povos, numa espécie de repetição da história de Israel.³⁹

A fé não se apresentava isolada da empresa ultramarina: propagava-se a fé, mas colonizava-se também. As caravelas portuguesas eram de Deus, nelas navegavam juntos missionários e soldados, pois “não só são apóstolos os missionários senão também os soldados e capitães, porque todos vão buscar gentios e trazê-los ao lume da fé e ao grêmio da Igreja”.⁴⁰ No primeiro quartel do século XVIII, Rocha Pita continuaria explicando teologicamente o descobrimento do Brasil. Aqui, a terra era inculta e bárbaros os seus habitantes “quando a descobriu o general Pedro Álvares Cabral”, (...) “alegre de ser o primeiro que achou uma incógnita região de tanto gentilismo (em que os nossos monarcas tinham o que suspiravam, para dilatar a nossa católica fé, que era o intento com que mandavam sulcar os mares com tão repetidas armadas)...” Dilatação da fé, colonização e fortalecimento do poder monárquico sempre apare-

(38) Ver, entre outros trabalhos de Jean Delumeau, as belíssimas páginas iniciais de *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1968, pp. 47-57.

(39) Eduardo Hoornaert, *A igreja no Brasil-Colônia — 1550-1800*, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 40.

(40) Hoornaert, *op. cit.*, p. 41. O autor diz que o messianismo teológico, centrado no rei de Portugal, seria a chave interpretativa dos discursos de Vieira.

cem associados: D. João III "espenhou o seu católico zelo na empresa, assim das terras como das almas do Brasil, e conseguiu ambos os triunfos, trazendo tantas ovelhas ao rebanho do universal pastor, como súditos ao jugo do seu domínio". Em formulação quase idêntica à de Vieira, dizia Rocha Pita que, para as colônias portuguesas, o monarca enviava "juntos capitães e missionários".⁴¹

Frei Vicente justificava a lide colonizadora através da religião: dentre os produtos cultivados na colônia, figuravam o pão e o vinho, necessários ao sacramento da missa. "Se me disserem que não podem sustentar-se a terra que não tem pão de trigo e vinho de uvas para as missas, concedo, pois este divino sacramento é nosso verdadeiro sustento; mas para isso basta o que se dá no mesmo Brasil em São Vicente e campo de São Paulo..."⁴² Incorporava-se assim a natureza colonial à esfera do sagrado.

Gandavo propunha entreter os colonos na exploração de riquezas marítimas enquanto não se descobriam minas de metal precioso no interior; dizia que, além de explorar estas riquezas, importava muito trazer índios do sertão, pois "postas ao lume e conhecimento da nossa Santa Fé Católica", suas almas seriam salvas.⁴³ Cabia ao colono descobrir riquezas na terra e ainda enriquecer os céus, convertendo almas. Parece mesmo haver um movimento de reciprocidade, uma espécie de contabilidade: os bons cuidados da Providência, propiciando o achado de prata e ouro, deveriam ser pagos com almas; por outro lado, quanto mais almas se enviassem aos céus, melhores seriam as disposições do Criador para com os colonos.

Segundo o padre Simão de Vasconcellos, a atenção divina se voltou primeiro para a Europa, Ásia e África: lá colocou o homem, o Paraíso Terrestre, os patriarcas. A outra parte do mundo, "não menos aprazível", deixou-a sem paraíso, sem patriarcas, sem presença divina, luz da fé e salvação durante 6691 anos. Findo este prazo, "deu ordem como aparecesse este novo e encoberto mundo", fazendo seu o braço dos portugueses e encarregando-os de difundir a fé nas novas paragens.⁴⁴ Mais uma vez, a idéia de que Deus proveu

(41) Sebastião da Rocha Pita, *História da América portuguesa desde o ano de mil e quinhentos do seu descobrimento até o de mil e setecentos e vinte e quatro* (1730). Lisboa, Editor Francisco Artur da Silva, 1880, respectivamente pp. 27 e 29.

(42) Frei Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 51.

(43) Pero de Magalhães Gandavo, *História da Província de Santa Cruz* (1576), Rio de Janeiro, Edição Anuário do Brasil, s.d., pp. 119-120.

(44) Hoornaert, *op. cit.*, pp. 68-69. Os trechos de Simão de Vasconcellos pertencem à *Crônica da Companhia de Jesus no Brasil* (1663).

a tudo, determinando que os portugueses descobrissem terras para colonizá-las, cristianizando-as; mais uma vez, a idéia de um “reino de Deus por Portugal”.

Era pois generalizada, sobretudo entre eclesiásticos, a idéia de que o descobrimento do Brasil fora ação divina; de que, dentre os povos, Deus escolhera os portugueses; de que estes, uma vez senhores da nova colônia, tinham por dever nela produzir riquezas materiais — explorando a natureza — e espirituais — resgatando almas para o patrimônio divino.

Ação divina, o descobrimento do Brasil desvendou aos portugueses a natureza paradisíaca que tantos aproximariam do Paraíso Terrestre: buscavam, assim, no acervo imaginário, os elementos de identificação da nova terra. Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornava mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida. A presença divina fazia-se sentir também na natureza; esta, elevada à esfera divina, mais uma vez reiterava a presença de Deus no universo.

É o que dizem entre outros Rocha Pita, Thevet e Léry. O primeiro, em passagem célebre, descreve a flor do maracujá associando-a à paixão de Cristo: “misterioso parto da natureza, que das mesmas partes que compôs a flor, lhe formou os instrumentos da sagrada paixão”.⁴⁵ Thevet, deslumbrado com a beleza de um pássaro, possivelmente da família das araras, constata: “Vós não saberíeis deixar de louvar aquele que é o artesão de tão bela obra”.⁴⁶ Léry, autor de maior fôlego, procura, numa passagem admirável, mostrar que a diversificação do mundo natural é prova da grandeza da obra divina. Durante o ano em que permaneceu na França Antártica, Léry diz ter observado árvores, frutos e animais totalmente diferentes dos encontrados na Europa; cada vez que lhe vinha à lembrança a imagem daquele mundo novo, “a serenidade do ar, a diversidade dos animais, a variedade dos pássaros, a beleza das árvores e das plantas, a excelência dos frutos, (...) as riquezas que ornam esta terra do Brasil”, lembrava-se da exclamação do Profeta no salmo 104:

“O Seigneur Dieu que tes oeuvres divers
Sont merveilleux par le monde univers
O que tu as tout fait par grand sagesse!
Bref, la terre est pleine de ta largesse.”

(45) Rocha Pita, *op. cit.*, p. 15.

(46) A. Thevet, *Les français en Amérique*, p. 166.

Felizes os povos que lá habitam, conclui; mas faz a ressalva: "se conhecessem o autor e criador de todas estas coisas".⁴⁷

A posição de Thevet é mais singela: a beleza e perfeição do mundo natural remetem a Deus, provam mais uma vez que Ele existe: que outro artesão poderia fazer obra tão perfeita? Léry vai mais adiante: a beleza do novo mundo reforça a existência de Deus, mas não só por ser bela, e sim por ser diferente. O específico, neste contexto, comprova o variado e o múltiplo contidos na vontade e na ação divinas. Deus existe, pois, por fazer o belo e por fazer o diferente. O caso de Léry reflete, evidentemente, a concepção calvinista de que o mundo foi criado para a glória de Deus: como se sabe, Léry participou da tentativa francesa e calvinista de estabelecer uma colônia religiosa no Brasil. Incorporando esta concepção, leu o mundo colonial sob prisma religioso. Nesta leitura, católicos e protestantes acabaram convergindo.

Se para o Novo Mundo deslocaram-se projeções do imaginário europeu, se expansão da fé e colonização caminharam juntas, nada mais natural que o descobridor da América fosse também o seu primeiro "edenizador".⁴⁸ Soldado de Cristo, considerava a salvação das almas. Ora, para justificar a necessidade de cristianização, havia que denegrir os homens autóctones. Denegrindo-os, estava justificada a escravização. Colombo inaugurou assim o movimento duplo que iria perdurar por séculos em terras americanas: a edenização da natureza, a desconsideração dos homens — bárbaros, animais, demônios. Esta tendência — associar os homens da colônia a animais ou a diabos — se agudizaria posteriormente; mas em Colombo é incontestável o interesse sempre renovado pelo exame da natureza e o desinteresse pelos homens que dela usufruem. "Aqui, e por toda a ilha, as árvores são verdes e as ervas também, como no mês de

(47) Jean de Léry, *Histoire d'un voyage...*, vol. II, pp. 27-28.

"Quão numerosas são tuas obras laweh,
e todas fizeste com sabedoria!

A terra está repleta das tuas criaturas."

(Tradução em português, *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Edições Paulinas, 1981).

(48) "O processo de transposição teve início no exato momento em que Colombo pousou os olhos pela primeira vez nas ilhas do Caribe. As várias conotações do Paraíso e da Idade de Ouro estiveram presentes desde o início. Inocência, simplicidade, fertilidade e abundância — qualidades pelas quais a Europa renascentista ansiava, e que pareciam tão inatingíveis — faziam-se presentes nos relatos de Colombo e de Vespúcio..." — J. H. Elliot, *The Old World and the New — 1492-1650*, Londres, Cambridge University Press, 1972, p. 25.

abril na Andaluzia. O canto dos passarinhos é tal que pareceria homem nenhum daqui quisesse partir. Os bandos de papagaios obscurecem o sol. Pássaros e passarinhos são de tantas espécies e tão diferentes dos nossos que é uma maravilha", diria o descobridor.⁴⁹

Desde sua primeira viagem, com base em analogias entre o que tinha diante de si e o que lera em autores como Mandeville, Colombo procuraria provar que chegara nas imediações do Paraíso Terrestre.⁵⁰ Como ele, inúmeros autores aludiriam exaustivamente à presença do Paraíso em terras americanas — no sentido literal, ou no figurado.⁵¹ Frei Vicente do Salvador não chegou a expressar a idéia de que o Paraíso era aqui, mas afirmou sem pudor que "é o Brasil mais abastado de mantimentos que quantas terras há no mundo, porque nele se dão os mantimentos de todas as outras".⁵² Nisso, repetia aquele que primeiro escreveu sobre o Brasil: Pero Vaz de Caminha. Sem qualquer referência ao Paraíso Terrestre, preocupando-se muito mais em descrever homens do que paisagens, dizia este ser a nova terra "em tal maneira graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo; por causa das águas que tem". A utilidade potencial do achado importava mais do que desvarios fantasistas: contraste com Colombo, incapacidade lusa de sonhar, diria Sérgio Buarque de Hollanda. O aspecto da terra? "Muito chã, muito formosa", "muito grande", "muitos bons ares, frescos e temperados".⁵³ Já para Rocha Pita, o Brasil não era apenas a melhor porção do Novo Mundo, "vastíssima região, felicíssimo terreno em cuja superfície tudo são frutos, em cujo centro tudo são tesouros, em cujas montanhas e costas tudo são aromas", país admirável em que a natureza profusa desentranha férteis produções para "opulência da monarquia e benefício do mundo": é o próprio Paraíso Terres-

(49) "Da terra vinha um perfume tão bom e tão suave, das flores ou das árvores, que era a coisa mais doce do mundo". Ambas as citações em Todo-rov, *op. cit.*, p. 31. À p. 39, este autor nota em Colombo a "preferência pelas terras mais do que pelos homens". Estes seriam vistos como parte da paisagem (p. 40). À p. 33, alusões a Colombo colonizador e evangelizador.

(50) Ver Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Age*, Paris, Payot, 1980, pp. 92 e segs.

(51) É mais uma vez Sérgio Buarque de Hollanda, a quem estas reflexões devem tanto, que analisa com propriedade a recuperação da idéia de Paraíso Terrestre encetada pela Época Moderna. *Visão do Paraíso*, pp. 181-183.

(52) Frei Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 37.

(53) Carta de Pero Vaz de Caminha in Malheiro Dias, *op. cit.*, p. 99.

tre.⁵⁴ Vale a pena citar o trecho em que defende esta posição, pois apresenta todos os atributos paradisíacos que, depois dele, repetiu-se à exaustão (inclusive no nosso Hino Nacional): "Em nenhuma outra região se mostra o céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem os raios tão dourados, nem os reflexos noturnos tão brilhantes; as estrelas são as mais benignas, e se mostram sempre alegres; os horizontes, ou nasça o sol, ou se sepulte, estão sempre claros; as águas, ou se tomem nas fontes pelos campos, ou dentro das povoações nos aquedutos, são as mais puras: *é enfim o Brasil terreal paraíso descoberto*, onde têm nascimento e curso os maiores rios; domina salutífero clima; influem benignos astros, e respiram auras suavíssimas, posto que por ficar debaixo da tórrida zona o desacreditassem e dessem por inabitável Aristóteles, Plínio e Cícero...".⁵⁵

Jaboatão repetiria muitos dos atributos edenizadores enunciados por Rocha Pita. O Brasil, "porção notável, deliciosa e rica da grande América", ficou muito tempo "oculta à notícia dos humanos discusos". Levou por isso o nome de quarta parte do mundo, sem entretanto desmerecer o título de primeira. Ares saudáveis, frescas virações, clima benigno, terreno fértil, o conjunto todo sendo recluso por duas preciosas chaves: uma de prata, demarcando-lhe a porção sul; outra de ouro, delimitando-lhe o norte. O autor procurava desta forma uma aproximação com o Paraíso Terrestre, chamando a atenção para os rios da Prata e Amazonas, que fechavam as terras brasileiras. A beleza da perspectiva — o mundo natural — reforçava a idéia de Paraíso Terrestre: "montes empinados" e "vales estendidos" cheios de arvoredos frondosos, incorruptíveis, frutíferos, cobertos de "pomos a qualquer estação do ano"; flores alegres e matizadas, crescendo "sem mais cuidado para o seu cultivo, que o da natureza, e do tempo", distraíndo a vista e excitando o olfato; aves que tanto "recreiam a vista com o vário e lustroso das penas" como "satisfazem o gosto com o saboroso e desenfatiado das carnes", além de encantarem os homens com seu canto suave. Em suma, um mundo novo, no qual o Criador procurava emendar algumas imperfeições do mundo antigo: "Um novo mundo enfim, e uma tão bem disposta estação para viver o homem, que não merecia muita censura, quem quisesse plantar nela o Paraíso Terreal, ou ao menos descrevê-la com as excelências, e prerrogativas de um terreal Paraíso".⁵⁶

(54) Rocha Pita, *op. cit.*, pp. 1 e 2.

(55) Idem, idem, p. 2. Grifo meu.

(56) Jaboaão, *op. cit.*, vol. II, pp. 3-6.

Como se vê, Jaboatão não chega a afirmar que o Paraíso terrestre se encontrava no Brasil, temeroso, talvez, de que sua obra tivesse o destino da do padre Simão de Vasconcellos.⁵⁷ Entretanto, mesmo que meio timidamente, insinua a analogia em mais de uma passagem: citando autor que não nomeia, exalta as qualidades de Pernambuco — a mais “florete, fértil e opulenta” das capitânias. “O seu clima é um *segundo* Paraíso”, acrescentava, deixando de lado, e para outros, a questão do Paraíso inicial.⁵⁸

Homem do século XVI, o inglês Knivet, marinheiro de Cavendish, deixou algumas imagens interessantes sobre o Eldorado, acusadoras da força que teve o imaginário europeu na maneira de se enxergar o Novo Mundo. Como Gandavo e Gabriel Soares, avistou as Serras Resplandecentes: “Arribamos a seguir a uma vasta região divisando à nossa frente imensa e resplandecente montanha, *dez dias antes de poder atingi-la*, pois quando chegados à região plana, fora das serras, com o sol em seu auge, não era suportável avançar na direção deste monte, em razão do seu brilho que nos ofuscava os olhos”. Knivet tinha então certeza de que se avizinhava o Potosi, como acontecia todas as vezes que se achava ouro e pedras preciosas: “... alcançamos numerosas montanhas, nelas encontrando boa cópia de ouro e muitas pedras preciosas; quando chegamos a esta região, cuidávamos estar na província do Peru”.⁵⁹

Pero de Magalhães Gandavo e Ambrósio Fernandes Brandão constituem expoentes da vertente edenizadora; seu interesse decorre,

(57) O padre Simão de Vasconcellos, nas “Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil” que abrem a *Crônica da Companhia de Jesus*, afirmou que o Paraíso terrestre se encontrava na América, mais precisamente no Brasil. Com isto, teve confiscados os exemplares de sua obra, que, após discussão de vários doutores, “unâimes em sustentar que nada havia neles em contrário à Santa Fé Católica”, acabou sendo expurgada da tal passagem. Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, pp. XXII e XXIII.

(58) Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, p. 149. O grifo é meu. No titubeio e na timidez de um Jaboatão, talvez se pudesse detectar aquilo que Sérgio Buarque de Hollanda viu como uma quase incapacidade lusa de edenizar. Em posição semelhante, Silva Dias reconhece a contribuição dos portugueses à revivência do mito da idade do ouro, mas a atenua: “... não lhes cabem as responsabilidades fundamentais do prestígio reconquistado pelo mito. Essas responsabilidades cabem aos espanhóis da época de Carlos V e, sobretudo, aos franceses que escreveram depois do primeiro quartel do século” — J. S. da Silva Dias, “A revolução dos mitos e dos conceitos”, *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Publicações do Seminário de Cultura Portuguesa, 1973, p. 189.

(59) Anthony Knivet — *Vária fortuna e estranhos fados*, São Paulo, Brasiliense, 1947, respectivamente pp. 82 e 145. O grifo é meu.

entretanto, do fato de matizarem a edenização, reiterando a idéia de que o caráter edênico se reelabora, transformando-se, com o processo de colonização. A natureza é pródiga, generosa, amiga: mas desde que transformada pelo homem. Este pode, inclusive, ser o pobre expropriado na metrópole, ou o degredado indesejável: a natureza, plena de atributos positivos, é maior que a mesquinhez humana. Com estes dois autores, que escrevem respectivamente em 1576 e 1618, a colonização se torna condição indispensável à edenização da natureza.

As imagens que Gandavo utiliza para qualificar a Província de Santa Cruz são as comumente empregadas nas descrições européias dos Paraísos Terrestres. A terra é "mui deliciosa e fresca", toda "vestida de mui alto e espesso arvoredado, regada com as águas de muitas e mui preciosas ribeiras de que abundantemente participa toda a terra, onde permanece sempre a verdura com aquela temperança da primavera que cá nos oferece Abril e Maio". Inversamente ao que acontece na Europa, as plantas não sofrem no inverno: a Providência proveu a uma natureza perfeita, rica ainda em gemas e metais preciosos.⁶⁰

Mas são poucos os trechos em que a natureza é dissociada dos homens: a Província é "a melhor para a vida do homem que cada uma das outras de América".⁶¹ Em Gandavo, as potencialidades edênicas da colônia revertem em favor do trabalho humano, facilitando-o. Por isso, devem acorrer à nova terra todos os que não encontram oportunidades em Portugal: a colônia tem função *corretiva* sobre as mazelas da metrópole. Naquela, "nenhum pobre anda pelas portas a pedir como neste Reino"; "todos aqueles que nestes reinos vivem em pobreza não duvidem escolhê-la para seu amparo".⁶²

Ressaltando ainda as qualidades climáticas, os ventos frescos, a simetria na duração de dias e noites, Brandônio também se atrela à vertente edênica: "não faltam autores que querem afirmar estar nesta

(60) Gandavo, *História da Província de Santa Cruz*, p. 82 e pp. 148-50. Sobre a temperança dos ares — tema constante nas formulações acerca do Paraíso Terrestre — ver o notável capítulo "*non ibi aestus*". Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, pp. 277-303. Para este historiador, do acervo europeu sobre o Paraíso Terrestre Gandavo incorpora basicamente as considerações climáticas, lembrando Isidoro de Sevilha na versão medieval do *Orto do Esposo*: a visão edênica de Gandavo é "corrigida e atenuada até os limites do plausível" (p. 295).

(61) Gandavo, *op. cit.*, p. 81.

(62) Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil*, p. 41, e *História da Província de Santa Cruz*, p. 75, respectivamente.

parte situado o paraíso terreal", diz ele.⁶³ Mas os Campos Elíseos, tão celebrados pelos europeus, ficavam devendo muito à terra brasileira; como "o fabuloso paraíso do torpe Mafamede", estes campos não passavam de "fingimentos". Aqui, ao contrário, corriam de fato rios de leite e mel: o mel silvestre que abundava nos matos, a manteiga excelente que se extraía de vacas, cabras e ovelhas.⁶⁴ Brandônio incorpora pois a edenização — elemento importante do imaginário europeu — mas faz dela uma leitura nova. O Paraíso é aqui, onde a natureza exuberante — o mel nativo, jorrando aos borbotões — se alia ao trabalho sistemático — a criação, o leite, a manteiga. O feliz casamento entre natureza e trabalho, encetado pela colonização, tornava o Brasil superior à Europa, Ásia ou África: "a terra é disposta para se haver de fazer nela todas as agriculturas do mundo pela sua muita fertilidade, excelente clima, bons céus, disposição do seu temperamento, salutíferos ares, e outros mil atributos que se lhe ajuntam". Abundavam aqui as aves mansas, o pescado excelentíssimo, mariscos e caranguejos ao alcance da mão, "ovos sem conta, frutas maravilhosas", "legumes de diversas castas", mantimentos e "outras infinidades de cousas salutíferas".⁶⁵

Tratava-se de natureza pródiga, mas já transformada pelo esforço colonizador. Como em Gandavo, este aparece atenuado pela presença dos escravos (recurso propagandístico?); mas, mais do que para o autor do *Tratado da Terra do Brasil*, o trabalho do europeu nos trópicos é, em Brandão, suavizado ainda pelas facilidades de uma natureza selvagem (caça e pesca abundantes).

Assim, à natureza já edênica da terra descoberta, que revive no imaginário europeu as imagens do Paraíso Terrestre, superpõe-se o processo colonizatório, reedenizador. Ao arrolar as seis riquezas fundamentais do Brasil, das nativas Brandão só toma as madeiras e o pau-brasil (que aparecem assim: diferenciados). Todas as outras — a lavoura do açúcar, a mercancia, os algodões, a lavoura de mantimentos, a criação de gado — pressupõem a atividade colonizadora. "De todas estas cousas, o principal nervo e substância da riqueza da terra é a lavoura dos açúcares", concluiria Brandônio, privilegiando o mais tipicamente colonial dos produtos coloniais.⁶⁶ Há dúvida possível?

(63) Ambrósio Fernandes Brandão — *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618), Rio, Dois Mundos Editora, s.d., p. 96.

(64) Idem, idem, p. 200.

(65) Idem, idem, p. 45.

(66) Ambrósio Fernandes Brandão, *op. cit.*, p. 138.

Num texto enigmático, o já citado Jaboatão — que, como se viu, abraçava também a idéia do Paraíso Terrestre — mostra o outro lado da medalha. Rica pelos infinitos tesouros de metais, pedras preciosas, drogas de alto preço, o Brasil, “desentranhando-se a si”, enriquecia as demais partes com os frutos de seu ventre. Mas como a víbora, que alimenta o filho ingrato e colhe morte e destruição, a colônia viria a padecer: as riquezas coloniais, “quem não sabe foram, são e serão sempre, a causa motiva da mesma ruína, e a de seus próprios naturais”.⁶⁷ Visto no conjunto de sua obra, este trecho parece até um deslize, um desabafo pessimista do historiador da Ordem Seráfica. O sentido é claro: os colonos não colhem os benefícios advindos da colonização, que frutificam fora, na Europa. Ora, primeiramente o tom negativo destoa das demais formulações, positivas, onde o Brasil aparece sempre como devendo cumprir um grande destino, bafejado que é pela generosidade do Criador. Em segundo lugar, qual o interesse de Jaboatão em apontar mazelas do sistema colonial, entusiasta que demonstrava ser de Pombal, a quem chegou mesmo a dedicar décimas bajulatórias?⁶⁸

Mesmo que não se decifre o mistério, podem ser feitas inferências a partir desta passagem. Nos escritos sobre o Novo Mundo — tanto nos de autores europeus quanto nos de autores coloniais, que, pertencendo à elite, ou partilhando sua cultura, deixaram-se influenciar pelas projeções do imaginário europeu — dificilmente a edeniização impera soberana, absoluta. A sombra que a ameaça — ora mais tímida, ora mais decidida — é a da visão detratora da América, a que lhe procura reforçar os aspectos negativos.

As leituras negativas do Novo Mundo — as obras dos “detratores do Novo Mundo” — se intensificaram sobretudo no século XVIII. Num livro admirável, o historiador italiano Antonello Gerbi percorreu caminho oposto ao de Sérgio Buarque de Hollanda: de Sepúlveda a Hegel, estudou as polêmicas sobre a América, voltando-se entretanto mais para a vertente negativa do que para a positiva. Na segunda metade do século XVIII — época em que Jaboatão escreveria o *Novo Orbe* —, a polêmica atravessava um de seus momentos mais intensos.⁶⁹

(67) Jaboatão, *op. cit.*, vol. II, p. 4.

(68) “Jaboatão foi membro da *Academia Brasílica dos Renascidos*, na qual revelou seu caráter bajulatório escrevendo umas décimas em homenagem ao todo poderoso Marquês de Pombal, o Mecenas da Academia” — José Honório Rodrigues, *História da História do Brasil*, 1.^a parte — *Historiografia Colonial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979, p. 303.

(69) A. Gerbi. *op. cit.*

As formulações edênicas projetaram-se sobre a América, criando uma ponte que aproximava o Novo Mundo do Velho, integrando-o ao seu imaginário, preenchendo o lugar antes ocupado pelas terras longínquas que, aos poucos, foram sendo devassadas. De certa forma, edenizar a América significava estabelecer com ela uma camaradagem, uma cumplicidade que repousava no mundo imaginário. Encontrava-se aqui algo que, de certa forma, já estava concebido: via-se o que se queria ver, o que se ouvia dizer.

Entretanto, conforme o novo continente começou a emergir na sua especificidade, a edenização ficou ameaçada. Novas plantas, ventos fortes, chuvaradas, mas sobretudo homens e bichos estranhíssimos, *outros* que os europeus.⁷⁰

É preciso deixar claro que não houve uma seqüência ordenada entre um e outro movimento, entre edenização e detração. Mesmo os grandes edenizadores da natureza não pouparam observações, pejorativas em maior ou menor grau, acerca do Novo Mundo. Houve, portanto, tendência à edenização da natureza, predomínio dela: mas não exclusividade.

Para entender melhor esta outra face da edenização, detratora e mesmo infernalizada — conforme se verá depois — parece-me interessante fazer uma pequena digressão e lembrar a análise de Erwin Panofsky sobre a pintura de Piero di Cosimo, artista florentino nascido em meados do Quatrocento. Homem estranho, que vivia afastado do convívio social, recusando pratos quentes e alimentando-se de ovos cozidos, Piero di Cosimo dedicou uma série de quadros a motivos mitológicos. Panofsky os entende como manifestação do “primitivismo duro”, de origem clássica.⁷¹ Idealizando a condição

(70) “A América não era como tinham imaginado; e até os mais entusiastas (dentre os humanistas) tiveram desde cedo que aceitar o fato de que os habitantes desse mundo idílico podiam ser também viciosos e belicosos, e às vezes se comiam uns aos outros” — J. H. Elliott, *The Old World and the New — 1492-1650*, p. 27. Elliott fala do “impacto incerto” da América sobre a Europa — pp. 1-27.

(71) “Desde as origens do pensamento clássico, existiam duas opiniões opostas acerca da vida do homem nas priscas eras: o primitivismo ‘doce’, ou positivo, formulado por Hesíodo, descrevia a forma primitiva da existência como uma ‘idade de ouro’, em comparação com a qual as fases posteriores não foram senão estágios sucessivos de uma longa desgraça; o primitivismo ‘duro’, ou negativo, representava a forma primitiva da existência como um estado verdadeiramente bestial, que a humanidade teria ultrapassado graças ao progresso técnico e intelectual.” A segunda tendência remontaria sobretudo a Vitruvius. E. Panofsky — “Les origines de l’histoire humaine: deux

7128 27,56

primeira do mundo, o primitivismo doce se harmonizaria com uma concepção religiosa da vida — a época em que Eva fiava e Adão tecia. Por sua vez, o primitivismo duro se associaria ao materialismo.

Da lição de Panofsky, depreende-se que o Renascimento italiano supunha duas possibilidades: a revivescência do mito da Idade de Ouro e, ao mesmo tempo, a negação dele. Não haveria, portanto, idealização pura e simples da natureza: desde a época clássica, considerar-se-ia também, sempre, o seu contrário.

De certa forma, Jean Delumeau retomou esta problemática em seu último livro, *Le péché et la peur*. Na perspectiva do autor, o Renascimento seria mais pessimista do que otimista: "Os Pico della Mirandola e os Guilherme Postel foram minoria", diz Delumeau. E em outra passagem: "Tristeza e Renascimento: os dois termos parecem se excluir, e no entanto foram freqüentemente companheiros de estrada".⁷² Para reforçar sua posição, utiliza passagem de Eugênio Garin, que diz não ser difícil encontrar, reunidos às vezes num só autor, "de um lado, os sinais do Anticristo e do cataclisma iminente; de outro, a Idade de Ouro".⁷³

O Renascimento teria sido enigmático e contraditório. Seus contemporâneos tiveram consciência dessa ambigüidade: "Tudo foi misturado, o mais alto com o mais baixo, o inferno com o céu, o melhor com o pior", lamentaria o contemporâneo Guillaume Budé.⁷⁴ Sendo assim, não é de admirar que Céu e Inferno se misturassem também nas crônicas sobre a América, e que o mais edenizador dos autores se visse também às voltas com a detração.⁷⁵

cycles de tableaux par Piero di Cosimo" — *Essais d'iconologie. Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance* (1939), trad., Paris, PUF, 1967, p. 59.

(72) Delumeau, *op. cit.*, respectivamente pp. 138 e 189.

(73) E. Garin, "L'attesa dell'età nuova e la 'renovatio'" in *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medioevo*. Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale — out. 1960. Todi, 1962, III, pp. 16-19. *Apud* Delumeau, *op. cit.*, p. 140.

(74) *Apud* Delumeau, *op. cit.*, p. 157. Grifo meu.

(75) "Em alguns casos, e sobretudo a propósito daquele Novo Mundo, parece mesmo perfilar-se, desde cedo, excitado talvez pelas notícias de experiências negativas de muitos colonizadores, um movimento adverso a essa mitificação das terras descobertas. Movimento que, iniciando-se talvez com a tese tão debatida entre os pensadores e teólogos quinhentistas, de que os índios são meio bichos — contraposta à sua idealização por um Las Casas ou um Montaigne — irá desembocar, dois séculos depois, na polêmica antiamericana dos que sustentam (...) a decrepitude e degenerescência da natureza neste hemisfério" — Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 274.

Gandavo, edenizador por excelência, propagandista da nova terra, considerou-a deleitosa e temperada mas sujeita a ventos mortíferos: "Este vento da terra é mui perigoso e doentio", diria, "e se acerta de permanecer alguns dias, morre muita gente assim portugueses como índios da terra". Qualidades positivas e negativas chegam a se alternar num mesmo parágrafo: "A terra em si é lassa e desleixada; acham-se nela os homens algum tanto fracos e minguados das forças que possuem cá neste Reino por respeito da quentura e dos mantimentos que nela usam, isto é enquanto as pessoas são novas na terra, mas depois que por tempo se acostumam, ficam tão rijos e bem dispostos como se aquela terra fora sua mesma pátria".⁷⁶

Os aspectos negativos do clima e da terra acabariam influenciando nos bichos. Gandavo se esquivou deliberadamente de discorrer sobre eles, mas acabou fazendo-o num parágrafo, procurando justificar sua existência, conferindo-lhe caráter de inevitabilidade: "Outros muitos animais e bichos venenosos há nesta Província, *de que não trato*, os quais são tantos em tanta abundância, que seria história mui comprida nomeá-los aqui todos, e tratar particularmente da natureza de cada um, havendo, como digo, infinidade deles nestas partes, aonde pela disposição da terra, e dos climas que a senho-reiam, não pode deixar de os haver. Porque como os ventos que procedem da mesma terra se tornem inficionados das podridões das ervas, matos e alagadiços geram-se com a influência do sol que nisto concorre, muitos e mui peçonhentos, que por toda a terra estão esparzidos, e a esta causa se criam e acham nas partes marítimas, e pelo sertão dentro infinitos da maneira que digo".⁷⁷

Escrevendo o seu *Tratado* por volta de 1584 — e sendo portanto, um de nossos primeiros cronistas —, o padre Fernão Cardim percebeu que o mesmo clima que propicia o desenvolvimento de belos animais, acarreta a proliferação de seres repulsivos: "Parece que este clima influi peçonha, assim pelas infinitas cobras que há, como pelos muitos Alacrás, aranhas, e outros animais imundos, e as lagartixas são tantas que cobrem as paredes das casas, e agulhei-

(76) Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil*, p. 42. A idéia de chuvas e ventos venenosos deveria ser comum no século XVI. Ao tratar dos perigos da navegação nos arredores da linha equinocial, Léry alude a este tipo de chuva: "Além disso, a chuva que cai nos arredores desta linha não apenas fede e cheira mal, mas é tão contagiosa, que se cai sobre a carne faz aparecer nela pústulas e bolhas grandes; e até mancha e estraga as roupas". Léry, *op. cit.*, vol. I, p. 67.

(77) Gandavo, *História da Província de Santa Cruz*, p. 109. Grifo meu.

ros delas". E a contrapartida: "Assim como este clima influi peçonha, assim parece influir formosuras nos pássaros e assim como toda a terra é cheia de bosques, e arvoredos, assim o é de formosíssimos pássaros, de todo gênero de cores".⁷⁸

Ao contrário de outros autores, Cardim constatou a existência de pulgas e piolhos apenas entre os indígenas e negros; em compensação, "não faltam baratas, traças, vesperas, moscas, e mosquitos de tantas castas e tão cruéis, e peçonhentos, que mordendo em uma pessoa fica a mão inchada por três ou quatro dias". Este flagelo atacava sobretudo os reinóis, os insetos sendo sequiosos do sangue trazido "fresco e mimoso" graças aos mantimentos de Portugal.⁷⁹ De carrapatos, deu-nos notícia Knivet; teria ele andado por serras tão cheias de carrapatos que, para fazê-los soltar a pele e afugentá-los, havia que pegar palha seca no chão e chameuscar-se como se costuma fazer com suínos.⁸⁰

Grande admirador dos pássaros brasileiros, Léry se mostraria mais moderado quanto aos quadrúpedes. Mas, etnólogo *avant la lettre*, apresentá-los-ia como *diferentes*, específicos: "...no tocante aos animais de quatro pés, não apenas em geral e sem exceção, não se encontra um só, nessa terra do Brasil na América, que seja em tudo e por tudo semelhante aos nossos...".⁸¹ Na *História Natural do Chile*, dois séculos depois, o padre Molina afirmava que a natureza americana não era inferior, e sim diferente.⁸²

A preocupação com a especificidade do Novo Mundo foi totalmente alheia aos jesuítas que estiveram no Brasil, entre o final do século XVI e o início do século XVII. Entre nós, são os representantes máximos da incompreensão do universo colonial. Mais do que o mundo vegetal e animal, foram os homens o alvo privilegiado da má vontade jesuítica. Entretanto, bichos, plantas e paragens também tiveram sua cota na detração.

A terra da colônia é muito pobre e miserável, "nada se ganha com ela" por serem também muito pobres os seus habitantes, escrevia Nóbrega ao Geral da Companhia, padre Diogo Láinez. "Aqui

(78) Padre Fernão Cardim, *Tratado da Terra e gente do Brasil* (c.1584), 3.^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional-MEC, 1978, pp. 33-34. Cardim é autor de uma deliciosa descrição do bicho-preguiça: "é animal para ver, parece-se com cães felpudos, os perdigueiros; são muito feios, e o rosto parece de mulher mal tocada" — *op. cit.*, pp. 30-31.

(79) Idem, idem, p. 68.

(80) A. Knivet, *op. cit.*, p. 132.

(81) Léry, *op. cit.*, vol. I, p. 157.

(82) Gerbi, *op. cit.*, p. 197.

não há trigo, nem vinho, nem azeite, nem vinagre, nem carnes, senão por milagre”, continuava, decepcionado; “o que há pela terra, que é pescado, e mantimento de raízes, por muito que se tenha, não deixaremos de ser pobres, e mesmo isto não o temos”. Além da escassez de alimentos, os que existiam eram “muito fracos”, sendo “muito maiores” os trabalhos a realizar em terra colonial.⁸³

Além de pobre e pouco fértil — os alimentos naturais eram fracos —, a terra se achava infestada por “grandíssimo número de imundícies, scilicet, bichos dos pés e muito mais pequenos que os de lá, de que todos andam cheios”. “Pulgas não se pode crer, se se não experimentar, como nós experimentamos estes dous anos, assim no verão, como no inverno, porque grande parte do dia, se nos ia em matar pulgas.”⁸⁴ Ainda segundo o padre Jerônimo Rodrigues, as pulgas foram “a perdição” das ceroulas e camisas dos padres, que ficaram inteirinhas pintadas de sangue. Numa noite, às apalpa-delas, diz o padre Jerônimo que chegou a matar 450 pulgas em sua cama, sem falar nas que fugiram. “E daqui vinha a dizer o Padre, que não havíamos de adoecer, pelas muitas sangrias que as pulgas nos davam”, prossegue nosso narrador; “mas eu, pelo contrário, dizia que elas tiravam o sangue bom, deixando o mau.” As legiões de pulgas se deviam ao fato de haver “infinidade de cães” e por urinarem os índios em qualquer lugar onde estivessem.

Não bastassem as pulgas, havia praga de grilos que destruíam livros e vestidos. Mesmo “matando cada dia grandíssima multidão”, com facilidade se pegavam, ao acaso, de quarenta a cinquenta: não acabavam nunca. Fiel ao hábito de contar insetos, o padre Jerônimo contou, de certa feita, quinhentos grilos.⁸⁵

E as baratas? As “que havia, não se pode crer, porque o altar, a mesa, a comida, e tudo, era cheia delas. E o padre todos os dias tomava na sua carapuça um monte delas e com armadilhas todos os dias tomávamos milhares e parece que sempre cresciam...”⁸⁶

(83) Carta de São Vicente, 12-6-1561, in Serafim Leite, S. J. (org.), *Novas Cartas Jesuíticas — De Nóbrega a Vieira*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, p. 112.

(84) “A missão dos carijós — 1605-1607 — Relação do padre Jerônimo Rodrigues” in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 237.

(85) Idem, p. 239.

(86) Idem, p. 238. Não há como se furtar à analogia com o relato de Manuel de Mesquita Perestrelo sobre o naufrágio da nau São Bento, ocorrido na costa africana em 1553. Grassou então entre os náufragos uma peste de piolhos “que a alguns tirou as vidas, e a todos (...) pôs em risco de as perderem”. Com as roupas em farrapos, ficava o corpo dos homens exposto

182 13 6.00

Delineavam-se pois, já no século XVI, os traços característicos da polêmica sobre a América: um continente úmido, inferior, coadunado de animais inferiores como insetos e répteis. Em meados do século XVII, diria Buffon: "Vejam os então porque existem répteis tão grandes, insetos tão gordos, quadrúpedes tão pequenos, e homens tão frios nesse novo mundo. O motivo é a qualidade da terra, a condição do céu, o grau de calor e umidade, a situação e elevação das montanhas, a quantidade das águas correntes ou paradas, a extensão das florestas, e sobretudo o estado bruto em que a natureza se encontra".⁸⁷

3

No momento em que era descoberto o Novo Mundo, Isabel de Castela se mostrava aflita e preocupada ante as informações do Almirante do Mar Oceano: este lhe explicava que, dada a quantidade de chuvas, a terra ficava podre e impedia as raízes das árvores de penetrarem fundo no solo. "Nesta terra onde as árvores não se enraízam", dizia a rainha, "pouca verdade e menos constância haverá nos homens".⁸⁸ Clima úmido, animais inferiores, homens fracos e sem vontade: estava feita a relação que os cronistas lusos não chegaram a fazer no século XVI. É mais uma vez Buffon quem sistematiza os dados negativos da América, preocupado em explicar os motivos da inferioridade das espécies animais neste continente. Era ele escassamente povoado, e a maior parte dos homens vivia como animais, "deixando bruta a natureza e negligenciando a terra". Inculta, esta se tornou fria e incapaz de reproduzir princípios ativos, tais como os germes dos grandes quadrúpedes, que para crescerem e se multiplicarem precisam de "todo o calor, toda a atividade que o sol pode dar à terra amorosa". Pela razão contrária, proliferaram répteis, insetos "e todas as espécies de animais que se arrastam na lama, cujo sangue é de água, e que se multiplicam na podridão..."⁸⁹ Na bela frase de Gerbi, achava-se a América fadada a ser "úmida mãe prolífica de diminutos e malvados animaizinhos, estéril de

46

aos bichos: "e ali se criavam tantos, que visivelmente nos comiam sem lhe podermos valer, e conquanto escaldávamos o fato muito amiúde, e o catávamos cada dia três e quatro vezes por ordenança; (...) quando cuidávamos que os tínhamos todos mortos, dali a pouco espaço eram outra vez tantos, que com um cavaco o ajuntávamos pelo fato, e os levávamos a queimar ou soterrar..." Cerca de quatro homens "fizeram tais gaivas pelas costas e cabeças, que disso claramente faleceram". *Apud* Giulia Lanciani, *op. cit.*, p. 141.

(87) *Apud* Gerbi, *op. cit.*, p. 7, nota 15.

(88) *Apud* Gerbi, *op. cit.*, p. 37.

(89) *Apud* Gerbi, *op. cit.*, p. 8, nota 20.

magnânimas feras".⁹⁰ O leão majestoso do antigo continente seria na América reduzido a dimensões ridículas: o rei dos animais era, aqui, um animal poltrão e sem juba.⁹¹ De Pauw, em 1768, levaria as considerações de Buffon às últimas conseqüências: a natureza americana, como os homens, era decadente e decaída; "é sem dúvida um espetáculo grande e terrível", diria ele, "o de ver uma metade deste globo tão desprotegida pela natureza, que tudo nela era degenerado, ou monstruoso".⁹²

HUMANIDADE: PREDOMINÂNCIA DA DEMONIZAÇÃO

Os habitantes das terras longínquas que os europeus acreditavam serem fantásticas constituíam uma outra humanidade, fantástica também, e monstruosa.⁹³ Conforme ocorreram as grandes descobertas, foram elas migrando da Índia à Etiópia, à Escandinávia, e finalmente à América. No mundo precário do homem medieval, surgia a necessidade de nomear e encarnar o desconhecido a fim de manter o medo nos limites do suportável: monstros descritos pela religião (Satã), monstros descritos pelo bestiário (unicórnio, dragão, formigaleão, sereias, etc.), monstros humanos individuais (aleijados, tarados) e monstros que habitavam os confins da Terra, parecendo-se com homens normais (ou seja, europeus do oeste) mas trazendo traços monstruosos hereditários.

Autores clássicos como Ctésias de Cnido e Plínio serviram de referência aos teratólogos latinos (Solino, Macróbio, Santo Agostinho, Isidoro de Sevilha, Rabão o Mouro), todos sendo incorporados por autores da Baixa Idade Média. Fora Santo Agostinho, ainda na Alta Idade Média, o responsável pela fixação de determinados conceitos

(90) Gerbi, *op. cit.*, p. 11.

(91) O leão poltrão é uma imagem de Voltaire: "O México e o Peru possuíam leões, mas pequenos e sem crina; e o que é mais estranho, o leão desses climas era um animal poltrão" — *Apud Gerbi, op. cit.*, p. 42, nota 38.

(92) *Apud Gerbi*, p. 51, nota 12.

(93) Seriam os *marginais geográficos* de que fala Bruno Roy. "En marge du monde connu: les races de monstres" in *Aspects de la marginalité au Moyen-Age*, pp. 71-81. No que diz respeito aos aspectos gerais da teratologia européia, utilizo este artigo, muito interessante. Sobre os monstros, ver o livro já citado de Claude Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Age*. Para as relações entre a teratologia e a ciência, analisando também as relações entre cultura popular e erudita, ver Katharine Park e Loraine J. Daston, "Unnatural conceptions: the study of monsters in France and England", *Past & Present*, n.º 92, ago. 1981, pp. 20-54.

acerca dos monstros: o monstro tinha algo a *mostrar*. Isidoro de Sevilha retomaria Santo Agostinho, classificando os monstros em quatro grandes famílias: a dos monstros individuais, a das raças monstruosas, a dos monstros fictícios e a dos homens-bestas. Este esforço classificatório representaria o desejo e o empenho do homem ocidental de "se confirmar na sua normalidade, confrontando-a ponto por ponto com a deformidade das raças imaginárias".⁹⁴ No século XIII, Tomás de Cantimpré elaborou uma lista de monstros inspirada em vários escritos anteriores, e que a maior enciclopédia medieval, o *Speculum* de Vicente de Beauvais, assimilaria na íntegra. Os moralistas medievais utilizaram-se largamente dos monstros, dando-se conta de sua riqueza didática e lhes conferindo significado moral e dimensão social; a monstruosidade dos monstros foi de certa forma esvaziada pela sua interiorização.⁹⁵

Colombo acreditava em monstros, leitor da *Imago Mundi* do cardeal D'Ailly. Este falava de povos "cujos costumes decaíram da natureza humana", de "homens selvagens antropófagos, com feição disforme e horrível, nas duas regiões extremas da Terra (. . .): trata-se de seres acerca dos quais é difícil precisar se são homens ou bestas".⁹⁶ Colombo pensava que, mais para o interior da terra que descobrira, depararia com homens de um só olho, e outros com focinhos de cachorro. Em 8 de janeiro de 1492, viu três sereias pularem fora do mar, decepcionando-se com seu rosto: não eram tão belas como pensara. Na direção do poente, escrevia a Santáγγελ, as pessoas nasciam com rabo.⁹⁷ Talvez assinasse a formulação de Belleforest: "o tempo presente é mais monstruoso do que natural".⁹⁸

Em duas das formas mais populares de "literatura escapista", os monstros tinham papel de destaque: livros de viagens e romance de cavalaria. "Raças monstruosas — homens com um pé só, gigantesco, ou orelhas enormes, ou com o rosto no peito — ocuparam

(94) Bruno Roy, *op. cit.*, p. 76. Solino, Plínio e sobretudo Isidoro de Sevilha tiveram boa difusão na península Ibérica. Ver Silva Dias, "A revolução dos mitos e dos conceitos", *op. cit.*, p. 195.

(95) "O medo do desconhecido geográfico, do qual os monstros são a materialização, não é senão um reflexo dos numerosos medos que estão no interior dos homens: medo de perder a integridade corporal, medo de uma punição imanente a certos comportamentos, medo do desmoronamento do frágil edifício social. Sua anormalidade define a norma, confirma-a e coloca fim ao medo." Bruno Roy, *op. cit.*, p. 79.

(96) Silva Dias, *op. cit.*, p. 193.

(97) Todorov, *op. cit.*, p. 23.

(98) Delumeau, *Le péché et la peur*, p. 155.

lugar nas descrições da África e Ásia desde a antigüidade, e ainda figuravam na cosmografia renascentista.”⁹⁹ No século XVII, o relato de Francisco Correia acerca do naufrágio da nau Nossa Senhora da Candelária (“o qual vindo da costa da Guiné no ano de 1693, uma rigorosa tempestade o fez varar na ilha Incógnita”) dava conta de monstros e animais exóticos. Na ilha havia monos com “oito palmos de altura e com dentes de quatro dedos”; cobras da “grossura de um pipote de oito almudes”; mulheres marinhas que saíam ligeiras da água e subiam morro acima, senhoras de “todas as perfeições até a cinta, que se discorrem na mais fermosa” e enfiadas por grandes orelhas que “lhe chegavam abaixo dos ombros”, subindo, quando levantadas, meio palmo acima da cabeça. Da cintura para baixo, eram cobertas por escamas, “e os pés eram do feitio de cabra, com barbatana pelas pernas”. Perto de Tenerife, viu ainda o autor “um homem marinho de tão horrendo feitio que parecia o mesmo demônio”.¹⁰⁰

Dentre os cronistas que escreveram sobre o Brasil no século XVI, muitos se referiram aos monstros marinhos. Knivet viu emergir da água “uma enorme coisa”, “com grandes escamas no dorso, garras medonhas e cauda comprida”, avançando para ele, abrindo a boca, “lançando fora a língua longa, como um arpão”.¹⁰¹ Gabriel Soares aludiu aos muitos homens marinhos existentes na região do Recôncavo e chamados de *upupiara* pelos índios; estes homens carregavam jangadas e pessoas para o fundo das águas, afogando-as: a maré as devolvia depois “mordidos na boca, narizes e na sua natura”.¹⁰² O próprio autor diz ter perdido vários escravos desta forma. Já Gandavo é rico em detalhes: o monstro fora morto na capitania de São Vicente no ano de 1564, e o autor se propõe fazer um relato fiel do ocorrido, “ainda que por muitas partes do mundo se tenha já notícia dele”.

(99) Katharine Park e Lorraine J. Daston, *op. cit.*, p. 37.

(100) Giulia Lanciani, *op. cit.*, pp. 23, 56-57, “Tinha somente a aparência de homem na cara, na cabeça não tinha cabelos mas uma armação, como de carneiro, revirada com duas voltas; as orelhas eram maiores que as de um burro, a cor era parda, o nariz com quatro ventas, um só olho no meio da testa, a boca rasgada de orelha a orelha e duas ordens de dentes, as mãos como de bugio, os pés como de boi e o corpo coberto de escamas, mais duras que conchas” — p. 57.

(101) Anthony Knivet, *op. cit.*, pp. 37-38.

(102) Gabriel Soares de Souza, *Notícia do Brasil* (1587?), vol. II, São Paulo, Martins, s.d., p. 190. O urupiara pertence, provavelmente, ao folclore indígena.

Noite alta, uma índia avistou o monstro “movendo-se de uma parte para outra com passos e meneios desusados e dando alguns urros de quando em quando”; ia ele por uma várzea junto ao mar, e era tão feio “que não podia ser senão o demônio”: “era quinze palmos de comprido e semeado de cabelos pelo corpo, e no focinho tinha umas sedas mui grandes como bigodes”. O rapaz que o matou, chamado Baltazar Ferreira, andou “como assombrado sem falar coisa alguma por um grande espaço”. Na língua da terra, aquele ser se chamava hipupiára.¹⁰³

No século XVIII, ainda perdurava o temor ao monstro do mar, agora na forma de menino “de três para quatro anos”, da cor dos gentios, de feições disformes e grosseiras, “a cabeça pouco povoada de cabelos”, agílimo na arte de se esquivar dos tiros que se lhes davam. Jaboatão conta um episódio em que aparecem estes meninos marinhos, sendo canoeiro da embarcação um índio: este, “com a primeira vista que teve do animalejo, se deixou cair, com um grande grito, no fundo da embarcação, cerrando os olhos, e os dentes, de sorte que por mais remédios, que na vila se lhe aplicaram, o não houve para a vida, que só lhe durou, no próprio estado em que caiu, vinte e quatro horas”.¹⁰⁴ Os outros companheiros da embarcação, sendo negros da Guiné, não tiveram medo nem se abalaram com a visão...

Difundida por todo o mundo — como diz o próprio Gandavo —, a lenda do homem marinho tem cores indígenas em Gandavo e em Gabriel Soares, somando suas características às européias, presentes, por exemplo, na narrativa de Knivet. À semelhança do ocorrido com o Paraíso Terreal, migraram para a América as projeções imaginárias européias acerca das humanidades e dos animais monstruosos. Parente talvez do milenar dragão europeu seriam as serpentes de “asas mui grandes e espantosas” de que Gandavo ouvira falar.¹⁰⁵ Similares europeus teria também, sem dúvida, o enorme lagarto “coberto de escamas esbranquiçadas, ásperas e grosseiras como conchas de ostras” que, de olhos faiscantes, aproximou-se de Léry e dos companheiros para contemplá-los. “Mais tarde pensei, segundo a opinião dos que dizem que o lagarto acha agradável a face do homem, que este tivera tanto prazer em nos olhar quanto nós medo ao contemplá-lo”, diria Léry.¹⁰⁶

(103) Gandavo, *op. cit.*, pp. 120-123.

(104) Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, pp. 118-119.

(105) Gandavo, *op. cit.*, p. 57.

(106) Léry, *op. cit.*, vol. I, pp. 164-165.

Na Europa, os monstros continuaram em voga até o século XVII. Pregadores protestantes como Lutero e Melanchton utilizaram-nos fartamente em suas pregações, seguindo o exemplo dos moralistas medievais; em tempo de reforma religiosa, associavam a heresia ao monstruoso.¹⁰⁷ Nas baladas populares, cantava-se o monstro; multidões acorriam às praças públicas para ver os xifópagos Lázaro e João Batista Coloredo, que entre 1637 e 1642 se exibiram por toda a Europa.¹⁰⁸ Discutia-se se hermafroditas podiam casar, se as duas cabeças de irmãos siameses deveriam ser igualmente batizadas, e daí por diante.¹⁰⁹ Até Ronsard escreveu versos sobre monstros.¹¹⁰ Apesar de disseminado no cotidiano, o monstro tenderia, a partir do século XV, a se demonizar, instalando-se de um só lado do mundo, pactuando com o diabo, desarmonizando-se: a desarmonia do mundo no fim da Idade Média acarretava assim a desarmonia do monstro.¹¹¹

Entretanto, este fascínio da Europa quinhentista e seiscentista pelo monstro circunscreveu-se a um tipo específico: o dos monstros humanos individuais. Aos outros, os do bestiário, os “geográficos” — que habitavam os confins da Terra —, os descritos pela religião — Satã —, os europeus somaram a concepção do homem selvagem. Através dos descobrimentos, pois, os monstros não cederam lugar aos homens selvagens, mas acrescentaram-se a eles.¹¹²

Os cosmógrafos quatrocentistas julgavam que as novas terras seriam habitadas por monstros, mas Colombo nelas encontrou apenas homens selvagens — para sua admiração, homens bem feitos e bem

(107) Ver Delumeau, *op. cit.*, p. 156.

(108) Katharine Park e Lorraine J. Daston, *op. cit.*, p. 20.

(109) Idem, idem, p. 22.

(110) “... Tant de sectes nouvelles

Tant de monstres difformes,

Les pieds à haut, la teste contre-bas,

Enfants, morts-nez, chiens, veaux, aigieux et chats

A double corps, trois yeux et cinq oreilles.”

Apud Delumeau, *op. cit.*, pp. 156-157.

(111) Claude Kappler, *op. cit.*, p. 294.

(112) A idéia de que com os descobrimentos os monstros cederam lugar ao homem selvagem é defendida por François Gagnon no artigo “Le thème médiéval de l’homme sauvage dans les premières représentations des Indiens d’Amérique”, in *Aspects de la Marginalité au Moyen-Age*, pp. 83-89. Sacudida por movimentos milenaristas que pregavam a volta à Idade de Ouro e convicta de que o progresso histórico se fazia por re-nascimentos (voltas a um primitivismo inocente), a Idade Média preparara o ambiente necessário à recepção do bom selvagem; entretanto, foi a descoberta da América que deu conteúdo ao mito. J. Le Goff, “L’historien et l’homme quotidien” in *L’Historien entre l’Ethnologie et le Futurologue*, Paris, Mouton, 1972, p. 240.

constituídos, de "caráter ineludivelmente humano", desmentindo velhas lendas e apontando para a "unidade essencial do gênero humano".¹¹³

Como os monstros, o homem selvagem não era tema novo, tendo raízes no mundo antigo. Era a antítese do cavaleiro, e opunha, ao ideal cristão, a vida instintiva em estado puro. Na Idade Média, vigorou ante ele uma atitude ambivalente de medo e de inveja: ameaçava a sociedade, mas era exuberante, sexualmente ativo e levava uma existência livre nos bosques.¹¹⁴ Seus atributos espirituais eram vistos como negativos, enquanto os dotes físicos eram considerados positivos.¹¹⁵ O homem selvagem medieval emprestou muitas de suas características aos homens do Novo Mundo. Nos cortejos, nas festas, nas mascaradas assim como nas representações solenes, figuravam, até meados do século XVI, fundidos a autênticos aborígenes das selvas americanas. Para Gerbi, o Caliban de Shakespeare seria "a mais alta representação poética de um desses brutos luxuriosos".¹¹⁶ Mas, antes dele, os *naturmenschen* figuraram nas lendas, teatro e literatura medievais, sobretudo na Europa setentrional.¹¹⁷

Para Gagnon, a humanidade monstruosa exprimia marginalidade geográfica, constituindo representação concêntrica do mundo; já o homem selvagem exprimia marginalidade sociológica, constituindo representação hierárquica do mundo.¹¹⁸ O ameríndio poderia pertencer a uma e outra representação: quanto ao afastamento geográfico, é monstro; no que diz respeito à nudez e à vida natural, é selvagem.

(113) Silva Dias, "A revolução dos mitos e dos conceitos", *op. cit.*, p. 202.

(114) Em relação à sexualidade do indígena, as atitudes européias ou europeizadas são extremamente contraditórias. Fontes coevas, como as cartas jesuíticas, escandalizam-se com a exuberância sexual dos índios. Com base nelas e nas Visitações do Santo Ofício, Paulo Prado construiu toda uma teoria da luxúria brasileira em *Retrato do Brasil*. Por outro lado, a impotência sexual e a pouca virilidade do indígena americano foram pedras de toque na polêmica detratora dos séculos XVII e XVIII. Gerbi, *op. cit.*

(115) Gerbi, *op. cit.*, p. 67.

(116) Idem, idem, idem. Em fins do século XVIII, o Papageno da *Flauta Mágica* ilustraria a convergência e contaminação das figuras simbólicas do homem selvagem e do ameríndio: o corpo coberto de penas substituirá o corpo coberto de pêlos. Gerbi, *op. cit.*, p. 67.

(117) "...eram seres ferozes, robustos e peludos, faunescamente lúbricos que habitavam os bosques mais fechados e os antros cavernosos; eram certamente criaturas subumanas, mas bem distintas dos macacos e demais feras" — Gerbi, p. 67.

(118) Gagnon, *op. cit.*, p. 86.

As duas representações coexistiram, mostra Gagnon. Com o tempo, entretanto, a do homem selvagem acabou prevalecendo, sem contudo abandonar de todo a sua carga monstruosa. A monstruosidade achava-se muito ligada ao desconhecido geográfico, que a experiência das navegações e dos descobrimentos acabaram lançando por terra. Já o homem selvagem não dependia do desconhecido, mas da representação hierárquica da sociedade cristã. Justificava a empresa colonial enquanto tentativa de dar cultura e religião aos que não a tinham, durando, portanto, tanto quanto o Sistema Colonial.

No século XVII já se sentia a necessidade de inserir o índio brasileiro no universo mental do Velho Mundo. O curioso é que isto fosse feito justamente no que tocava à sua marginalidade geográfica. Frei Vicente, citando D. Diogo de Avalos, fornece para a origem dos índios interpretação que em seguida descarta, mas que vale a pena mencionar por inserir-se perfeitamente na concepção das humanidades geograficamente marginais. D. Diogo, na *Miscellanea Austral*, dizia que “em as serras de Altamira em Espanha havia uma gente bárbara, que tinha ordinária guerra com os espanhóis e que comiam carne humana, do que enfadados os espanhóis juntaram suas forças e lhes deram batalha na Andaluzia, em que os desbarataram e mataram muitos. Os poucos que ficaram, não se podendo sustentar em terra, a desemparraram e se embarcaram para onde a fortuna os guiasse, e assim deram consigo nas ilhas Fortunadas, que agora se chamam Canárias, tocaram as de Cabo Verde e aportaram no Brasil. Saíram dois irmãos por cabos desta gente, um chamado Tupi e outro Guarani; este último, deixando o Tupi povoando o Brasil, passou a Paraguai com sua gente e povoou o Peru.”¹¹⁹

Ora, neste trecho admirável cruzam-se no imaginário europeu a migração do Paraíso Terrestre para o Atlântico — as ilhas Afortunadas — e a migração das marginalidades geográficas — homens selvagens e canibais — para a mesma região! Tudo parece indicar portanto que, para o Brasil, confluíram, desde o fim do século XVI, as formulações do imaginário europeu acerca de terras desconhecidas e humanidades monstruosas.

Frei Vicente diz que a opinião de D. Diogo de Avalos não era certa, porque não tinha fundamento: “o certo é que esta gente veio de outra parte, porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse”.¹²⁰

(119) Frei Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 52. Grifos meus.

(120) Frei Vicente, *op. cit.*, p. 52.

Em passagem rápida, Rocha Pita dá o testemunho de que, no início do século XVIII, eram já bem conhecidas as teorias acerca da origem oriental dos indígenas — mais uma vez, a necessidade de atrelar esta outra humanidade a tantas que tinham povoado o imaginário europeu no período em que a comunicação Ocidente-Oriente se interrompera. “Deixo a controvérsia sobre a origem dos primeiros habitantes que a esta região passaram, e donde vieram, se de Tróia, da Fenícia, de Cartago, de Judéia, dos fabricantes da Torre de Babel, ou se de Ofir Indo, porque sobre este ponto não têm mais forças que algumas débeis conjeturas os argumentos dos autores...”, diz ele.¹²¹

A percepção dos índios como uma outra humanidade, como animais e como demônios corresponde a três níveis possíveis através dos quais se expressaram as considerações européias acerca dos homens americanos. Não seguem uma ordenação cronológica — os índios não foram *primeiramente* percebidos como outra humanidade e *depois* como animais —, mas se alternam no mesmo tempo. Em relação ao Brasil, o imaginário de raízes européias se reestruturou ante a constatação da diferença americana. No tocante aos homens, a constatação foi, quase sempre, depreciativa. Fundidos ao homem selvagem, os quase simpáticos monstros europeus se animalizaram e se diabolizaram na colônia muito mais do que nos centros hegemônicos.

Para efeito de análise, pode-se dizer que, num primeiro nível, o europeu vê no ameríndio uma *outra humanidade*. Um dos principais edenizadores da colônia no século XVI, Gandavo, fala demoradamente sobre a “multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil”, enfatizando seus caracteres negativos: ameaçam a segurança dos colonos, combatem com armas na mão “todas as nações humanas” (dentre as quais, evidentemente, não se incluem), não pronunciam o F, o L e o R e, por conseguinte, não têm Fé, Lei ou Rei, “vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida”. “Gente é esta muito atrevida”, diria mais adiante, incapaz de amizade, sem crença na alma, vingativa. “Mui desumanos e cruéis”, desapiedados, “mui desonestos e dados à sensualidade”, entregavam-se aos vícios “como se neles não houvera razão de humanos”.¹²² Ora, como colonizar terra tão paradisíaca com homens

(121) Rocha Pita, *op. cit.*, pp. 26-27.

(122) Gandavo, *Tratado da Terra do Brasil*, pp. 48-53. A passagem sobre a falta de F, L e R entre os índios, e a conseqüente explicação, repete-se em inúmeros cronistas e historiadores dos primeiros tempos da colônia. Três

que agiam como irracionais, ou, em outras palavras, agiam como se não fossem homens? O Brasil só não florescia mais por causa dos escravos índios “que se alevantaram e fugiram para suas terras e fogem cada dia: e se estes índios não foram tão fugitivos e mutáveis, não tivera comparação a riqueza do Brasil”, diria Gandavo.¹²³ Edenizando a natureza e fazendo propaganda da colonização, não parece excessivo afirmar que Gandavo se visse obrigado a reduzir o natural da terra à condição ínfima, chegando mesmo a questionar a sua humanidade. Por outro lado, esboçava justificativa à escravidão: “Há também muitos escravos de Guiné: estes são mais seguros que os índios da terra porque nunca fogem nem têm para onde.”¹²⁴ Na *História da Província de Santa Cruz*, tornaria a indagar acerca da condição humana dos índios, acrescentando considerações sobre seu descaso para com o trabalho: “Vivem todos mui descansados sem terem outros pensamentos senão de comer, beber e matar gente, e por isso engordam muito... São mui inconstantes e mutáveis...”¹²⁵ Difícil senão impossível, levar adiante a empresa colonizadora com gente tão desqualificada para o trabalho sistemático.

Barléu e Thevet — um e outro, europeus envolvidos em experiências colonizadoras diversas da portuguesa — diferem bastante na percepção que têm do índio. Descrevendo a maneira de adornar-se do ameríndio, Barléu fulmina com um julgamento de valor: “Enfim, comprazem-se admiravelmente em sórdida e fétida barbárie.”¹²⁶ A diferença é assim percebida e imediatamente condenada. Já Thevet oscila mais, indeciso. Os índios são uma “canalha”,¹²⁷ e são “grosseiros”;¹²⁸ mas, crédulos, manipulados por seus profetas, são uns coitados — “ces pauvres gens”, diz, compungido.¹²⁹ Não têm fé, lei ou religião, nem civilidade, vivendo como “bestas irracionais”, da maneira que os fez a natureza; mas são “maravilhosamente estra-

séculos depois, Schopenhauer diria que “a vontade de vida, ao se objetivar no Hemisfério Ocidental, sentiu-se muito serpentina e muito volátil, pouco mamífera e absolutamente nada humana” — Gerbi, *op. cit.*, p. 422. Grifo meu.

(123) Gandavo, *op. cit.*, p. 38.

(124) Idem, *idem*, p. 39.

(125) Idem, *História da Província de Santa Cruz*, p. 125.

(126) Gaspar Barléu, *História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau etc.*, trad. Cláudio Brandão, Rio, Ministério da Educação, 1940, p. 64.

(127) Thevet, *Les singularitez...*, p. 140.

(128) Thevet, *Les français en Amérique...*, p. 67.

(129) Thevet, *Les singularitez*, p. 233.

nhos".¹³⁰ Em Thevet, a percepção da diferença remete ao imaginário medieval: o homem americano é diferente daquilo que os europeus, com base na concepção medieval de homem selvagem, imaginavam que ele fosse: "Entretanto, muitos têm a louca opinião que essa gente que chamamos Selvagens, por viverem nos matos e nos campos quase ao modo de animais brutos, são também peludos por todo o corpo, como um urso, um cervo, um leão, e chegam a pintá-los assim nos seus quadros opulentos; em resumo, para descrever um homem selvagem eles lhe atribuem abundância de pêlo, dos pés à cabeça, como um atributo inseparável, ao modo do negrume no corvo; o que é totalmente falso", diz Thevet, escorado na experiência: aqueles que afirmaram tal coisa o fizeram sem nunca terem visto um índio americano. "Quanto à mim", prossegue, "sei e afirmo com segurança porque foi o que vi". E a realidade é outra: "... pelo contrário, os Selvagens tanto da Índia Oriental, quanto da nossa América, saem do ventre de sua mãe tão bonitos e lisos quanto os meninos da nossa Europa".¹³¹ O índio não tem pêlos: é imberbe; é inferior, diriam no século seguinte os detratores da América, ignorando o hábito da depilação do homem adulto, comum entre os selvagens e relatado, entre outros, pelo próprio Thevet.

Knivet é um dos pouquíssimos europeus a tecer considerações desfavoráveis acerca do comportamento dos europeus na América, e o faz, evidentemente, já no contexto de disputa entre países hegemônicos pelo controle das colônias ultramarinas.¹³² Fala da desumanidade dos portugueses, e incita os índios a se posicionarem contra estes. Dá, assim, a outra face da anti-humanidade ameríndia: a anti-humanidade européia. "Não obstante todos estes inconvenientes tremendos (leopardos, leões, crocodilos, surucucus), preferíamos cair sob as garras duma fera, ou de uma víbora, do que às mãos sangüinárias dos portugueses". Knivet ataca os índios contra os portugueses, mostrando-lhes que estes não reconhecem neles seres humanos: escravizam-nos, marcam-nos "a ferro como a cães", açoitam-os e infligem-lhes "suplícios como se não fossem eles de carne e sangue".¹³³ O inglês dizia preferir "ficar à mercê dos selvagens pagãos e carni-

(130) Thevet, *idem*, pp. 134-135.

(131) Thevet, *Les singularitez...*, pp. 151-152.

(132) A respeito da questão da disputa pela hegemonia na Europa e pelo controle das colônias, ver Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial — 1777-1808*, São Paulo, Hucitec, 1979, sobretudo cap. 1, "Política de Neutralidade".

(133) Knivet, *Vária fortuna...*, pp. 55, 56-67.

ceiros do que à mercê da crueldade sanguinária dos cristãos portugueses".¹³⁴

A violência cotidiana era uma das faces com que se pintava a humanidade-anti-humana dos ameríndios. Humanidade ameaçadora, que colocava os europeus entre o risco de ser flechado e o de ser comido.

Jaboatão tem descrições notáveis, cinematográficas, de massacres promovidos por indígenas. Em Ilhéus, conta, os tapuias gueréns trespassaram de setas toda a família do sargento-mor Bartolomeu Lopes da Franca, composta dele, da mulher e de cinco filhos, "que todos se acharam mortos ao redor de uma mesa, em que jantavam". Pelas lavouras, caíram mortos os escravos, e sobreviveu apenas o quinto filho, que estudava na Vila e que nada pôde herdar a não ser a mágoa, pois a fazenda se perdeu na chacina.¹³⁵ Contra o engenho do cavaleiro do Hábito de Cristo e capitão-mor Antonio de Couros Carneiro também se voltou a "tirania" do indígena, apesar de ser bem guardado por gente e armas. Caíram sobre o engenho antes do meio-dia dando "seu espantoso urro", batendo os arcos e "empregando as frechas na descuidada e desprevenida família". De dentro das casas, os empregados gritavam, espavoridos: "Gentio, Gentio!" Uma das filhas do capitão, Dona Isabel de Góis, rezava por umas contas quando foi surpreendida pela balbúrdia; correu para os cômodos de um seu irmão, mas colheram-na "nuvens de setas" e cair sob as vistas de toda a família, invocando o nome de Jesus, pedindo confissão, ajeitando "com as mãos as saias, para compostura dos pés", cobrindo o rosto com um lenço, levantando as mãos para o Céu e se oferecendo em martírio — vítima involuntária sacrificada em ódio da Santa Fé Católica. Morreu trespassada por mais de vinte flechas. A mãe se escondeu nas águas de levada do engenho, e apesar de "quasi regelada e morta", foi achada com vida. Pelos aposentos interiores, pelos campos, por toda parte estendiam-se os mortos. Luiz de Freitas, um outro filho, foi achado "crivado desde a cabeça até os pés com mais de setenta setas": tinha saído para caçar porcos monteses.¹³⁶ No assalto à casa de Francisco de Sá Menezes, que estava enfermo na cama, os índios mataram no pátio um seu filhinho que a ama trazia nos braços, "ficando ambos trespassados, e cobertos de setas".¹³⁷ Foi também na Bahia que ocorreu o ataque indígena

(134) Knivet, *op. cit.*, pp. 58-59.

(135) Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, pp. 105-106.

(136) Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, pp. 106-107-108.

(137) Idem, idem, p. 110.

à casa de Francisco de Araújo de Brum, "homem solteiro, que havia pouco tinha concluído na cidade os Estudos de Filosofia". Numa manhã, despachara a gente de armas e os escravos para os serviços de fora, e ficara em casa só com os empregados domésticos. Passeava pelo seu terreiro quando uma tropa de gentio rodeou toda a casa, impedindo-o de entrar nela. O licenciado "partiu à carreira" em direção ao rio, que ficava perto, pensando que, uma vez na água, se esquivaria das flechadas do inimigo. "Mas quis a sua fortuna que achou a maré vazia, e grandes lamaçais, que lhe impediram os passos; com que fugindo da morte em terra, a foi beber entre lodos, e nuvens de setas, de que ficou coberto..."¹³⁸

O risco de ser comido está presente em muitas das páginas escritas por jesuítas. "Para o ano, se não nos comerem os negros (leia-se índios), vos escreverei mais largamente de tudo, se Deus for servido", dizia em 1553 o padre Azpilcueta Navarro em carta aos Irmãos de Coimbra.¹³⁹ Preparando-se para entrar nos sertões — "tesouros de almas" —, Nóbrega expressava ao Provincial de Portugal o medo do canibalismo indígena: antes de partir, queria deixar "bem começadas" a obra das casas de meninos, "em que fique fundamento da Companhia, se porventura nos matarem e nos comerem a todos os que formos".¹⁴⁰ Knivet deixou um relato impressionante da execução e ingestão de portugueses por parte dos índios. Primeiramente, matava-se o homem a golpes na nuca; em seguida, tirava-se-lhe a pele com um dente de capivara, ajudando com o fogo até que, com as mãos, toda a pele do corpo pudesse ser destacada. A cabeça, cortada, era entregue ao "carrasco"; as entranhas, às mulheres. O corpo era retalhado junta por junta, distribuindo-se as partes; no dia seguinte, as mulheres "ferveram cada junta numa vasilha de água", e assim o grupo todo fez uma enorme sopa.¹⁴¹

Jaboatão explica as continuadas guerras indígenas pelo apetite por carne humana, e transmite o depoimento prazeroso de uma velha índia potiguar que, moribunda, sonhava com o manjar preferido. Já havia recebido "toda a medicina da alma" e parecia bem disposta espiritualmente, e inclinada à fé católica. Compadecido com a fraqueza da velha, o padre que a assistia resolveu lhe "aplicar

(138) Idem, idem, p. 114.

(139) Carta do P. João de Azpilcueta Navarro aos irmãos de Coimbra; Porto Seguro, 19 de setembro de 1553, in Serafim Leite (org.) *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 158.

(140) "Ao padre Simão Rodrigues, Provincial de Portugal", Baía, 10-7-1552, in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 26.

(141) Knivet, *op. cit.*, p. 84.

também algum alento para o corpo”, indagando-lhe se não queria comer um pouco de açúcar ou outra coisa gostosa do além-mar. “Ai, meu neto”, respondeu a velha, “nenhuma coisa da vida desejo, tudo me aborrece já, só uma coisa me poderia tirar agora este fastio. Se eu tivera agora uma mãozinha de um rapaz tapuia, de pouca idade, e tenrinha, e lhe chupara aqueles ossinhos, então me parece tomara algum alento: porém eu, coitada de mim, já não tenho quem me vá frechar um destes!”.¹⁴²

A humanidade anti-humana se manifestava ainda no estado de pecado em que, para o europeu católico, viviam os naturais da terra. Evidentemente, uma das principais fontes a registrar a vida pecaminosa dos homens da América portuguesa são as cartas jesuíticas. Nelas, a colônia é o lugar por excelência do pecado, e este se generalizava de tal forma que muitos dos padres chegavam a descrever no poder regenerador da fé. “Fiquei aqui somente por falta de padres e pela necessidade que havia na terra de despertar a gente que estavam e estão no sono do pecado somente com nome de cristãos embebidos em malquerenças, metidos em demandas, envoltos em torpezas e sujidades publicamente, o que tudo me causava uma tibieza e pouca fé e esperança de poder-se fazer fruto”, escrevia da Bahia o padre Azpilcueta Navarro.¹⁴³

Quais os pecados? Vícios da carne — o incesto com lugar de destaque, além da poligamia e dos concubinatos —, nudez, preguiça, cobiça, paganismo, canibalismo. “No vício da carne, são sujíssimos”, escrevia dos carijós o padre Jerônimo Rodrigues. Havia muitas mulheres para um só homem: sobrinhas, enteadas, netas, “e alguns tem por mulheres as próprias filhas”. E ainda mais espantoso: muitos homens para uma só mulher, e maridos deixando “andar as mulheres por onde e com quem elas querem”.¹⁴⁴ No dizer de um historiador conservador, uma sociedade “informe e tumultuária”.¹⁴⁵

A preguiça, outro pilar da explicação de Paulo Prado (leitor assíduo dos jesuítas e das Visitações do Santo Ofício): “a mais preguiçosa gente que se pode achar, porque desde pela manhã até a noite, e toda a vida, não tem ocupação alguma: tudo é buscar de

(142) Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, pp. 13-14.

(143) Carta de 19-9-1553, in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 156.

(144) Relação do padre Jerônimo Rodrigues, in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 232. Um dos mais famosos incestuosos dos tempos coloniais foi João Ramalho. Ver à p. 46, carta de Nóbrega.

(145) Paulo Prado — *Retrato do Brasil — Ensaio sobre a tristeza brasileira* — 7.ª ed., in *Província e Nação*, Rio, Liv. José Olympio, 1972, p. 166.

comer, estarem deitados nas redes”; gente “afeminada, fora de todo o gênero de trabalho”;¹⁴⁶ “gente indolente, que não se importa com nada, deitando o dia todo, preguiçosamente, nas suas moradias, e nunca saindo para outras regiões, exceto para procurar víveres”, diria o inglês Knivet.¹⁴⁷

A cobiça também entraria no rol dos pecados, envolvendo, desta vez, antes os homens brancos; mostrava ainda como, de fato, a colônia incitava à transgressão. Muito elucidativo, neste sentido, é o relato do irmão Antonio Rodrigues, que como Santo Inácio, primeiro fora soldado. Deixara Sevilha em 1523 junto com 1800 homens em busca de metal precioso. Atingira o rio da Prata e vira muitos dos companheiros perecerem nos dentes de onças bravas; depois, sobreveio a fome, sobrevieram os índios: “Prouve a Nossa Senhora castigar a nossa cobiça e pecados, que soldados comumente fazem.” A fome surge pois como flagelo e castigo contra as atrocidades cometidas: antropofagia, ingestão de fezes, desmandos de vários tipos, blasfêmias, falsos testemunhos, “injustas justiças”, “ali os oficiais da ordem da guerra diziam: ‘Bem é que morram, porque não haverá ouro para tantos’”. Um relato curioso em que os europeus são ferozes, e bondosos os índios: “...achamos uns gentios que chamam ‘Timbos’, os quais são muitos. Não comem carne humana, antes se afastam disso. São muito piedosos, porque indo nós muito sumidos e os dentes e beijos negros, levando figura mais de homens mortos que vivos, nos levaram nos braços e nos deram de comer e curaram-nos com tanto amor e caridade, que era para louvar a Nosso Senhor ver, em gente apartada da fé, tanta piedade natural, que com tanta mansidão e amor tratavam a gente estrangeira, que não conheciam.”¹⁴⁸

Humanidade esquisita, anti-humana, meio monstruosa, diferente, pecadora. Seriam homens mesmo? Poderiam ser convertidos, receber a palavra divina?¹⁴⁹ Continuador da tradição de Vico, o abade Ga-

(146) Relação do padre Jerônimo Rodrigues, pp. 230 e 239. As pp. 226-227, trecho antológico sobre má educação das crianças indígenas e sobre preguiça.

(147) Knivet, *op. cit.*, p. 142. No s. XVIII, de Pauw diria serem os selvagens, por não trabalharem, menos fortes que os povos civilizados, já que o trabalho fortificaria os nervos. Gerbi, *op. cit.*, p. 62, nota 54.

(148) “Antonio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI” — introd. e notas padre Serafim Leite, S.J., *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, n.º 49, Rio, 1927, pp. 55-73.

(149) “A proximidade com a animalidade ou com a desordem faz com que não haja uma permanente *unanimidade de opinião* quanto à possibilidade da conversão. Seria o indígena capaz de compreender a mensagem cristã? Teria ele uma *Razão*? Seria Homem?” — Luís Felipe Baeta Neves, *op. cit.*,

liani acreditava que o índio californiano não chegava a ser um homem, mas "o mais desperto, o mais astuto e o mais hábil dos macacos".¹⁵⁰ Mesmo reconhecendo atributos de humanidade para o indígena americano, William Robertson não consegue evitar de qualificá-lo, na *História da América*, de "animal melancólico".¹⁵¹ Para Kant, algumas das raças americanas representariam o escalão mais baixo da humanidade.¹⁵²

Afirmarões deste tipo trazem atrás de si uma longa história de detração. Lembrou Sérgio Buarque de Hollanda que, durante o primeiro século de conquista, os espanhóis que estiveram nas Índias "tenderam a ver os índios sob o aspecto, ora de *nobres salvajes*, ora de *perros cochinos*". No Brasil, mostraram os documentos que a segunda vertente levou a melhor, os antigos missionários do Brasil aproximando-se mais de um Sepúlveda do que de um Las Casas.¹⁵³

Já na carta de Caminha surge a comparação com os animais: os índios seriam "gente bestial e de pouco saber", incapazes de compreender o gesto cortês de Cabral. Mas, apesar disso, limpos e bem curados. Portanto, bons animais: "são como as aves, ou animais montesinhos, aos quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mansas". Daí o asseio, gordura, formosura de seus corpos.¹⁵⁴

Em 1555, Anchieta, o "suave evangelizador de nossas selvas", comparava-se praticamente a um veterinário. Ao tratar da doença dos índios, servindo de médico e de sangrador, descreve suas atividades:

p. 58. Questionando a condição humana dos índios, os jesuítas questionavam a catequese: "estariam os jesuítas caindo no pecado do orgulho ao se proporem uma tarefa a qual o próprio Deus não se teria proposto? ou Este teria reservado tal missão para testar o valor de seus filhos incontestes?" *op. cit.*, p. 61.

(150) *Apud Gerbi, op. cit.*, p. 113. Dizia ainda que, como os selvagens, os gatos também podiam ser educados e civilizados, requerendo apenas tempo. Os gatos teriam levado de 40 a 50 mil anos para aprenderem o que sabem hoje. "É justo pois, que os californianos e australianos, que têm três ou quatro mil anos de idade, sejam ainda umas feras" — *Apud Gerbi, op. cit.*, p. 113, nota 209.

(151) "A pensive melancholy animal"; "a serious melancholy animal" — *Apud Gerbi, op. cit.*, p. 152, nota 44.

(152) *Gerbi, op. cit.*, p. 303.

(153) Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, pp. 298-299 e p. 303. "O repúdio ao indígena — à sua animalidade — centraliza-se em três formas de comportamento qualificadas de repugnantes e que seriam comuns a todos os 'nativos'. São o incesto, o canibalismo e a nudez." Luís Felipe Baeta Neves, *op. cit.*, p. 56.

(154) Carta de Pero Vaz de Caminha, *apud Carlos Malheiro Dias, op. cit.*, vol. II, p. 94.

“deitar imprastos, alevantar espinhelas, e outros ofícios de albeitar, que eram necessários para aqueles cavalos, isto é aos índios”.¹⁵⁵

Mas foi Nóbrega quem mais se debateu com a animalidade do indígena brasileiro. Nas cartas ou no *Diálogo*, suas idéias se repetem, “o jesuíta bate sempre nas mesmas teclas (...) e tanto mais aberrantemente quanto mais os anos passam”.¹⁵⁶ Os índios “são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”: esta passagem famosa segue dizendo que os padres chegavam do reino achando que converteriam “a todo o brasil em uma hora”, sendo entretanto necessário mais de um ano para converter um só índio, tal a “sua rudeza e bestialidade”.¹⁵⁷

A experiência com o indígena solapara desde cedo as esperanças de Nóbrega acerca das dimensões da conversão, levando-o a considerar “o pouco que se podia fazer” por “ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional”. Indiscutivelmente racionais, os colonos cristãos avizinham-se também da animalidade: davam “pouca ajuda” e “muitos estorvos” aos jesuítas, oferecendo com seu modo de viver “escândalo” e “mau exemplo” aos índios.¹⁵⁸ Paulatinamente, a idéia de humanidade inviável, de início atribuída ao índio, impregnaria toda a população da colônia, associando-se à própria condição colonial. A mestiçagem seria um dos responsáveis por este *contágio*.¹⁵⁹ Ao tratar dela, Barléu comparou-a à semiferocidade: “mesclando-se entre si brancos e negros, nascem os trigueiros, corrigida a negrura por uma coloração mais clara”; a este tipo, os espanhóis chamavam de mulatos, e os

(155) Sérgio Buarque de Hollanda, *op. cit.*, p. 303. José de Anchieta, *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*, Rio, 1933, p. 186. Grifo meu.

(156) Silva Dias, “Os portugueses e o mito do ‘bom selvagem’”, *in op. cit.*, p. 296.

(157) Manuel da Nóbrega, *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-59?), introd. e notas padre Serafim Leite, Lisboa, Edição Comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954, p. 54.

(158) Nóbrega, “Ao P. Miguel de Torres, Provincial de Portugal” — 2-9-1557, *in* Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 68.

(159) Sobre o *contágio* da animalidade: “O mal veio primeiramente de outra colônia vizinha, em a qual o sangue português se tinha misturado muito com o dos índios. O contágio deste mau exemplo chegou bem depressa a São Paulo, e desta mistura saiu uma geração perversa...” Charlevaix, *apud* frei Gaspar da Madre de Deus, *Memórias para a História da Capitania de São Vicente*, 3.^a ed., introd. e notas Affonso E. Taunay, São Paulo-Rio, Weizflog Irmãos, 1920, p. 230.

romanos, de híbridos, "isto é, gerados de pais desiguais, *como os semi-ferozes, nascidos de ferozes e de mansos*".¹⁶⁰

Voltando a Nóbrega, tem-se na carta de 8 de maio de 1558 uma espécie de resumo de suas idéias acerca dos indígenas: desde o Descobrimento, os índios tinham prejudicado muitos cristãos, tomando-lhes navios e fazendas, maltratando indistintamente os que eram cruéis com eles e os que eram bondosos. "E são tão cruéis e *bestiais*, que assim matam aos que nunca lhes fizeram mal, clérigos, frades, mulheres de tal parecer, que os *brutos animais* se contentariam delas e lhes não fariam mal." A brava gente portuguesa, a mais temida entre todas as nações, era nesta colônia vilipendiada pelo índio, sofria e sujeitava-se "ao mais vil e triste gentio do mundo". Havia pois que se enquadrar os índios numa ordem política de estrutura autoritária, na qual cabia até a escravidão. "Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa."¹⁶¹ Só assim cessaria "*a boca infernal* de comer a tantos cristãos quantos se perdem em barcos e navios por toda a costa", diria ainda Nóbrega, apontando já o terceiro nível de expressão das considerações européias acerca dos homens americanos: o dos índios como demônios.

Outros jesuítas seguiriam os passos de Nóbrega e Anchieta na percepção do índio como animal: "no comer carne humana são piores que *cães*", diria o padre Jerônimo Rodrigues.¹⁶² Mas não foram os inácianos os únicos a verem o gentio mais próximo das sociedades animais do que das humanas. A excessiva crueldade do indígena repugna à condição humana, dizia Gandavo na *História da Província de Santa Cruz*: não apenas matam todos aqueles que não são de seu *rebanho* como também os comem, "usando nesta parte de

(160) Gaspar Barléu, *op. cit.*, p. 64. Grifo meu.

(161) Nóbrega, "Apontamento de coisas do Brasil" in Serafim Leite, S.J., *op. cit.*, pp. 76 e 77. Grifo meu.

"A análise do jesuíta é estranha, como se vê, à legenda da bondade paradisíaca do índio, e carece de incitamentos que sugiram a superioridade moral ou 'cultural' dos seus costumes." Silva Dias, "Os portugueses e o mito do 'bom selvagem'", in *op. cit.*, pp. 297-298. Este autor defende a tese de que o mito do bom selvagem foi *marginal* na cultura portuguesa. Nas cartas jesuíticas, os traços do mau selvagem seriam "mais vincados e de longe mais abundantes" que os do bom selvagem. — p. 294. Sobre o princípio da sujeição e obediência em Nóbrega, ver pp. 328 e 329.

(162) "A missão dos Carijós" — Relação do padre Jerônimo Rodrigues — in Serafim Leite, *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 236.

6
3
96
50
16

cruezas tão *diabólicas*, que ainda nelas excedem aos *brutos animais* que não tem uso da razão”.¹⁶³ Os Aimoré, dos quais um punhado são bastantes para destruir muitas terras, não têm casa ou lugar certo onde possam ser encontrados, “mas andam como *leões e tigres* pelos matos”, dizia frei Vicente do Salvador.¹⁶⁴ “*Tigres humanos*” é ainda a designação usada por frei Gaspar para os Guaitacá da região do Rio de Janeiro.¹⁶⁵ Animal melancólico, como o de Robertson, é o índio de Barléu: “O gentio do sertão e todo aquele que conserva os costumes pátrios aproximam-se, na crueldade, mais das *feras* que dos homens. São avidíssimos de vingança e de sangue humano, temerários e pressurosos para os combates singulares e para as batalhas”, diria ainda o historiador do Brasil Holandês.¹⁶⁶ Cabe-los pretos, minazes no semblante, ferozes no olhar, os Tapuia, “na velocidade da carreira dificilmente cedem às *feras*.” Antropófagos todos, aterrorizavam “aos outros bárbaros e aos portugueses pela sua fama de crueldade”. Também nas inimizades eram animais: mostravam-nas “encarniçadas, acima do que permite a humanidade ou o ódio”.¹⁶⁷ Um gente “notável pela barbaridade de seus costumes e pela *fereza* do seu natural”, diria Jaboatão, associando, um pouco mais adiante, os homens aos animais: “Uma região (o Brasil) tão habitada de indivíduos humanos, como de *animais ferozes*, tão nocivos muitos destes, como inumanos aqueles; índios selvagens, tão brutos como os mesmos irracionais, e ainda ao parecer mais irracionais que os mesmos brutos”. Jaboatão justificaria esta afirmativa de serem os índios mais irracionais que os próprios bichos com base na antropofagia: nenhum animal come o seu semelhante, ou seja, um outro animal da mesma espécie, e o índio não só come outro índio como também os que lhe são próximos, parentes e amigos.¹⁶⁸

O contraponto positivo ao mau selvagem, animalesco, foi dado nos tempos coloniais sobretudo pelos escritos de Thevet e de Léry. O primeiro, na *Cosmografia Universal*, afirma que os selvagens “não são assim tão brutos, que a natureza não lhes haja dado luzes para falar das causas naturais”, sendo assim capazes de discorrer sobre a água salgada do mar, sobre a composição da terra.¹⁶⁹ Teriam ainda

(163) Gandavo, *op. cit.*, p. 137. O grifo é meu.

(164) Frei Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 377.

(165) Frei Gaspar da Madre de Deus, *op. cit.*, p. 147.

(166) “Propensos à *melancolia*, procuram dissipá-la com cantilenas e instrumentos músicos, que têm próprios” — Barléu, *op. cit.*, p. 24.

(167) Barléu, *op. cit.*, pp. 260-261.

(168) Jaboatão, *op. cit.*, vol. II, respectivamente pp. 4 e 7.

(169) Thevet, *Les français en Amérique*, p. 40.

idéia do bem e do mal, afirma duas páginas adiante. Léry avança mais na percepção do outro. Mesmo sendo bárbaras e cruéis com os inimigos, a selvageria não impede estas nações de considerarem bem “tudo o que se diz a eles com sensatez”.¹⁷⁰ Ao contrário do que se pensava na Europa, os índios Tupinambá não tinham o corpo “nem monstruoso nem prodigioso” em relação ao dos europeus.¹⁷¹

Mas as formulações simpáticas não vicejaram entre os portugueses, que, como viram Silva Dias e Sérgio Buarque de Hollanda, passaram ao largo do mito do bom selvagem e tenderam antes à idéia do “perro cochino”.¹⁷² Ao tratar do escravo negro no século XVIII, o jesuíta Antonil o enxergaria como animal: “Há anos em que, pela *muita mortandade dos escravos, cavalos, éguas e bois*, ou pelo pouco rendimento da cana, não podem os senhores de engenho chegar a dar satisfação inteira do que prometeram”, diria, sem distinguir o homem dos bichos de tração.¹⁷³

A terceira face da percepção européia do homem americano como humanidade inviável era a demonização. Dizia frei Vicente que o demônio perdera o controle sobre a Europa — cristianizada durante toda a Alta Idade Média — e se instalara, vitorioso, na outra banda da terra — a América e, no texto da epígrafe, mais especificamente o Brasil. A infernalidade do demo chegará até a colorir o nome da colônia: Brasil, para nosso religioso, lembra as chamas infernais, vermelhas. E, aqui, ele foi vitorioso, pelo menos na primeira etapa da luta: esqueceu-se o nome de Santa Cruz, e a designação apadrinhada por Satanás acabou levando a melhor. Cristianizando, os portugueses procuravam diminuir as hordas de seguidores do diabo: afinal, o Inferno era aqui.¹⁷⁴ Conforme se iniciou

(170) Léry, *op. cit.*, vol. II, p. 81.

(171) Léry, *op. cit.*, vol. I, p. 122.

(172) “Os ventos dialéticos dos Padres de Jesus, por qualquer lado que os tomemos, sopram ao revés de Montaigne e de Rousseau. Longe de afagarem as noções de moral natural, de religião natural, de sociedade natural, abonam os ideais da civilização cristã implantada na Europa.” — Silva Dias, “Os portugueses e o mito do bom selvagem”, *op. cit.*, p. 339.

(173) Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, Introdução e notas de Alice P. Canabrava, 2.^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, s.d., p. 169. Grifo meu.

(174) A demonização do homem americano avançou junto com a expansão: “O confronto da realidade e da lenda avançou com apreciável rapidez; e à medida que a penetração se aprofundou nos territórios, as revelações dos missionários e exploradores puseram em evidência níveis não paradisíacos, por vezes até julgados diabólicos, na humanidade ‘primitiva’ do americano” — Silva Dias, “A revolução dos mitos e dos conceitos”, *op. cit.*, pp. 190-191.

a ação dos soldados de Cristo, passaram a existir “índios índios” e “índios conversos”, sujeitando-se estes a Deus e aqueles ao Diabo.¹⁷⁵ Mas a colônia continuou Brasil, trazendo sempre no nome o estigma infernal que lhe havia selado o nascimento.

Os índios são povo do diabo, afirmam repetidas vezes os jesuítas. “Nem sei outra melhor traça do inferno que ver uma multidão deles, quando bebem, porque para isso convidam de muito longe, e isto principalmente quando têm de matar algum ou comer alguma carne que eles trazem de moquéu”, dizia a Santo Inácio de Loyola a padre Luís da Grã.¹⁷⁶ Demônios nos hábitos alimentares, são-no também nos de morar e vestir: “Cada casa destas tem dois ou três buracos sem portas nem fecho: dentro delas vivem logo cento ou duzentas pessoas, cada casal em seu rancho, sem repartimento nenhum, e moram duma parte e outra, ficando grande largura pelo meio, e todos ficam como em comunidade, e entrando na casa se vê quanto nela está, porque estão todos à vista uns dos outros, sem repartimento nem divisão. E como a gente é muita, costumam ter fogo de dia e noite, verão e inverno, *porque o fogo é sua roupa, e eles são mui coitados sem fogo. Parece a casa um inferno ou labirinto, uns cantam, outros choram, outros comem, outros fazem farinhas e vinhos, etc., e toda a casa arde em fogos...*”¹⁷⁷

Senhor das terras coloniais — como diz frei Vicente na epígrafe —, o diabo não entregaria o seu povo de mão beijada ao inimigo; a cada avanço da evangelização, ele esbravejaria, demonizando a natureza e se inscrevendo no cotidiano. Um rio caudaloso podia estar habitado por diabos: é o padre Jerônimo Rodrigues quem tece esta consideração. Viajando de Paranaguá para o Porto de Dom Rodrigo, deparou com um rio São Francisco “tão perturbado, que parecia andarem ali visivelmente os demônios, que ali fervia em pulos

(175) Luís Felipe Baeta Neves, *op. cit.*, p. 63. Às pp. 30-33, o autor faz uma bela análise do descobrimento como o reencontro de regiões secretas, dominadas pelo demônio: “Não seriam abismos, monstros, mares, apenas obstáculos, provas que seria necessário vencer — para que se pudesse reconquistar as regiões ‘caídas’?” — p. 31.

(176) “Carta do Padre Luís da Grã a Santo Inácio” — 27-12-1553, in padre Serafim Leite, S.J., *op. cit.*, p. 163.

(177) Padre Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, pp. 185-86. Luís Felipe Baeta Neves mais uma vez é feliz ao analisar esta passagem, que caracteriza como sendo de “uma sucessão de espantos” ante a *desproporção* indígena. A norma e o equilíbrio seriam, para os europeus, introduzidos com o aldeamento jesuítico. *Op. cit.*, pp. 124-130.

para o céu, que punha espanto".¹⁷⁸ Por todo o trajeto, procurou o demônio atrapalhar a viagem; não tendo sucesso, "se meteu em uma baleia, e tão bravamente nos seguiu pela esteira da canoa, que nos enfadou assaz". Ora se aproximando, ora se afastando, a baleia endemoninhada apavorou os padres. "Eu, contudo, quando a vi tão perto e que trazia diante de si uma serra de água, lancei-lhe um pequeno *Agnus Dei*." Só assim a baleia (demônio) se afastou.¹⁷⁹ Quando, na missão dos Carijós, se preparavam os inacianos para celebrar as primeiras missas "e tomar posse, de parte de Deus, de gente que ele tantos mil anos tinha em seu poder", Satanás fez sentir sua força. O dia estava tranqüilo, claro, "bonançoso"; mas quando, consertando o altar, os padres começaram os preparativos para a missa que se realizaria no dia seguinte, "não pôde sofrer o desaventurado, e ordenando uma tempestade de relâmpagos, trovões, vento e chuva, parece que visivelmente que andavam os demônios, e que bem mostravam o sentimento que tinham com nossa vinda, e foi tão grande que, com estar a igreja mui bem coberta e de boa cobertura, nos molhou o ornamento, e frontal, e deu com a imagem de Nossa Senhora, do altar no chão, parece para ver se lhe podia quebrar a vidraça e nem bastou cobrir o padre o altar com peles". Não cessou aí, entretanto, a malícia do demônio: no dia seguinte, milhares de moscas cobriram o altar e o padre — "foi cousa pasmosa" — durante a missa. Indubitavelmente, nas duas ocorrências havia o dedo do diabo: "E passado aquele dia, em dois anos que ali estivemos, nunca mais houve aquelas moscas nem aquelas tempestades..."¹⁸⁰ Por toda a colônia travava-se a peleja: "Neste lugar tivemos muitos combates do demônio e ainda agora temos", escrevia anos antes, de S. Vicente, o padre Pero Correia.¹⁸¹

É basicamente na relação com o sobrenatural que o homem da colônia paga tributo ao diabo e confirma seu caráter de humanidade diabólica. Assaltados por ilusões fantásticas, os pobres índios — diz Thevet — vivem aterrorizados, temendo o escuro e levando consigo um fogo quando saem à noite. As ilusões não podem ser explicadas pelo raciocínio, pois os índios são destituídos da verdadeira razão: explicam-se pela incansável perseguição que move o Maligno contra

(178) "A missão dos carijós", padre Jerônimo Rodrigues, in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 123.

(179) Idem, pp. 214-215.

(180) Padre Jerônimo Rodrigues, "A missão dos carijós", in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 220.

(181) Carta de Pero Correia — 18-7-1554 in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 174.

aqueles que não conhecem Deus.¹⁸² Induzidos ao erro pelo Maligno, incapazes de discernimento por serem privados de razão, os indígenas atolam-se mais e mais no engano da idolatria: adoram o Diabo através de seus ministros, os pajés, “pessoas de má vida, que se dedicaram a servir o diabo para receber seus vizinhos”.¹⁸³ Ao descrever uma cerimônia indígena comandada pelos pajés — e com a qual confessa ter ficado encantado — Léry a relaciona àquilo que mais assombrava o imaginário das populações européias seiscentistas: o sabbat das feiticeiras.¹⁸⁴ Festivo, condenado, ameaçador — nas palavras de Certeau —, o mundo do além “reaparece, exilado, no fim do universo, nas bordas extremas da empresa colonial”. No Novo Mundo, o explorador-missionário funcionaria como funcionava, do outro lado do Atlântico, o seu colega exorcista: “Infelizmente, ainda não se estudou de forma sistemática a literatura de viagens como um imenso complemento e deslocamento da demonologia. E entretanto, nelas se encontram as mesmas estruturas.”¹⁸⁵

Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio — seu primeiro objeto — para a do escravo, ganhando, por fim, os demais colonos. Para se esquivarem dos castigos rigorosos, os escravos negros recorriam a “artes diabólicas”.¹⁸⁶ No início do século XVIII, temendo revoltas escravas e enxergando sublevações por toda a parte, Assumar via nas Minas — nervo da economia colonial portuguesa setecentista — a própria natureza sendo insuflada pelo clima de rebelião. Tudo era frio naquela capitania, exceto o vício, sempre a arder: “a terra parece que evapora tumultos; a água exala motins; o ouro toca desaforos; desfilam liberdade os ares; vomitam insolências as nuvens; influem desordens os astros; o clima é tumba da paz e berço da rebelião; a natureza anda inquieta consigo e, amotinada lá por dentro, é como

(182) “É coisa de espantar que, apesar de não serem racionais, esses pobres homens, pelo fato de estarem privados do uso da verdadeira razão e do conhecimento de Deus, estão sujeitos a várias ilusões fantásticas, e perseguições do espírito maligno. Dissemos que por aqui acontecia coisa semelhante antes do advento de Nosso Senhor; pois o espírito maligno só se esforça para seduzir e depravar a criatura que está fora do conhecimento de Deus.” Thevet, *Les singularitez...*, p. 168.

(183) Thevet, *op. cit.*, p. 172.

(184) Léry, *op. cit.*, p. 71.

(185) Michel de Certeau, “Ethno-graphie — l’oralité, ou l’espace de l’autre: Léry” in *op. cit.*, pp. 243-244.

(186) Antonil, *op. cit.*, pp. 163 e 164.

no inferno",¹⁸⁷ diria o governador. Inquietos, rebeldes, os colonos das Minas e os escravos excessivamente numerosos punham em revolta a própria natureza. A possibilidade da tomada de consciência da condição colonial reiterava no Brasil sua condição de um grande inferno, não se salvando nem a natureza que, em si, isoladamente, era edênica.

A catequese e as medidas "normalizadoras" das autoridades coloniais e dos dignatários da Igreja, a ação do Santo Ofício somaram esforços no sentido de homogeneizar a humanidade inviável, animal, demoníaca do Brasil colonial. Cumpria "corrigir o corpo do Brasil", afastar as populações do demônio e aproximá-las de Cristo,¹⁸⁸ amansando-as.¹⁸⁹ Em 1535, antes mesmo que viessem os jesuítas, na Carta de Doação a Pero Lopes, D. João III estabelecia que se deveria trazer à fé católica os idólatras e infiéis da colônia a fim de se povoar e aproveitar a dita terra, punindo hereges, sodomitas, falsários com pena de morte, dando-se a sentença e execução "sem apelação, nem agravo".¹⁹⁰ O próprio poder real se antecipava à Igreja na tarefa de conter as hostes do demo e converter o inferno em paraíso, mesmo que terrestre.

Seria o inferno um destino? Em 23 de julho de 1763, Domingos Marinho, natural de Vila Rica, confessava junto à Inquisição que, por padecer de "algumas enfermidades", chamara a curandeira Maria Cardoso e seu afilhado Antonio, de 16 anos, ambos pretos forros. Estes fizeram várias orações, correndo-lhe o corpo com uma pedrinha branca, depois com uma navalha amarrada com novelo de algodão. Rezaram ainda para a Santíssima Trindade, para São Domingos, para São Francisco, falando "na sua língua". Domingos Marinho estava arrependido, ou pelo menos dizia estar. No final da confissão, declarou: "Estas Minas estão bastante infectadas do Demônio".¹⁹¹ Aterrorizado, Domingos falava com a voz da Inquisição, dos poderes estabelecidos. Morava nas Minas Gerais, que, indubitavelmente, sin-

(187) *Apud* Sylvio de Vasconcellos, *Mineiridade — Ensaio de Caracterização*, Belo Horizonte, 1968, p. 25. Grifo meu.

(188) Luís Felipe Baeta Neves, *op. cit.*, pp. 134 e 58 respectivamente.

(189) Gandavo, *História da Província de Santa Cruz*, p. 131.

(190) Carta de D. João III, Évora, 21-1-1535 *apud* frei Gaspar da Madre de Deus, *op. cit.*, pp. 258-272.

(191) ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, n.º 126, fl. 413. Foi o historiador Luís Mott quem encontrou esta passagem, "uma perolazinha", conforme me escreveu. A ele, pois, devo a gentileza desta indicação.

tetizaram a colônia no século XVIII.¹⁹² Vinte e seis anos depois, a Inconfidência mostraria com sangue — sempre ele — como o índio-bicho e o índio-diabo haviam se fundido no corpo danado do colono em busca da consciência da condição colonial. E a colônia continuaria inferno pelos demônios interiores que, felizmente, continha.

COLÔNIA, COLONIZAÇÃO: O PURGATÓRIO POSSÍVEL

Em *A Divina Comédia*, Dante Alighieri fixou definitivamente a imagem do Purgatório, dando-lhe inclusive existência geográfica: era uma montanha onde as almas pagavam seus pecados, purgando-se deles e esperando a salvação possível que viria com o Juízo Final. Mas até se corporificar na montanha de Dante, o purgatório atravessou um longo percurso, construindo-se a partir de elaborações mentais, sonhos, projeções do imaginário europeu fundidas a tradições milenares originárias do mundo antigo. Para tecer o Purgatório, entremearam-se os elementos da cultura erudita e os da popular. Entre 1150 e 1250, afloraram com vigor as crenças populares, ganhando os sermões eruditos, colorindo as hagiografias, emprestando tradições à própria formulação erudita do Purgatório. Mesmo atuando neste processo, a imaginação popular nunca deixou de ser vista como ameaçadora, como algo a que se devia resistir: os concílios que institucionalizaram o Purgatório — Lião II (1274), Florença (1438) e Trento (1563) — tenderam a manter todo o rico imaginário do Purgatório fora dos dogmas e das verdades da fé, acentuando o fosso entre cultura popular e cultura erudita.¹⁹³

O Purgatório atenuava a tensão terrível de ter o destino inexoravelmente amarrado às duas possibilidades extremas representadas pelo Inferno e pelo Paraíso. Era uma chance que se abria para o cristão, possibilitando a correção do desvio, o perdão do pecado cometido. Passou a ocupar papel tão importante na mentalidade cristã que uma santa especial foi escalada para atender aos apelos e orações encaminhados às almas que nele se encontravam: Santa Lutgarda.

(192) Ver a este respeito o meu capítulo "Minas Gerais, a síntese da colônia", Laura Vergueiro, *Opulência e miséria das Minas Gerais*, 2.^a ed., São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 75-79.

(193) Esta é a posição de Jacques Le Goff em *La naissance du Purgatoire*. As pp. 404-405 o autor deixa claro que as penas de práticas mágicas serão purgadas no Purgatório, este novo espaço geográfico que nascia garantindo às massas um lugar no Além.

A Idade Moderna nascente viu-se às voltas com formulações de um *mundo às avessas*, indicativas da vertente pessimista do Renascimento de que se falou acima. A loucura foi um dos objetos privilegiados destes discursos, conforme mostrou Michel Foucault; inúmeros ensaios críticos celebraram-na: o *Elogia à Loucura*, de Erasmo; *Don Quixote*, de Cervantes; *La Hora de todos...*, de Quevedo; o *Criticón*, de Gracián; *L'Ospedale de' pazzi incurabili*, de Garzoni; a *Nave dos Loucos*, de Sebastian Brant.¹⁹⁴

Como objeto do imaginário, a nau dos insensatos emergiu no Renascimento, “estranho barco bêbado que navega ao longo dos calmos rios da Renânia e dos canais flamengos”.¹⁹⁵ Tratar-se-ia de composição literária inspirada no velho ciclo dos argonautas e vivificada naquela época através de sucessivas criações, dentre as quais a *Narrenschiff* de Brandt: “Estava na moda a composição destas naves, cuja tripulação de heróis imaginários, de modelos éticos ou tipos sociais era embarcada para uma grande viagem simbólica que lhes trazia fortuna ou, pelo menos, a figura de seu destino ou de sua verdade.”¹⁹⁶ Ao contrário de tantos outros barcos imaginários, a *Narrenschiff* teve existência real, levando sua carga de insensatos de um lugar a outro. Era comum, na Alemanha, confiarem-se loucos aos barqueiros, para que os levassem.

Os locais de peregrinação, os locais de passagem (encruzilhadas) e as feiras eram também lugares para os quais se levavam loucos: talvez estes navios de insensatos fossem barcos de peregrinação.¹⁹⁷ Largados nestas paragens, “perdidos”, os loucos purificavam com sua ausência os locais donde eram originários. Mas sua expulsão não significava apenas medida de utilidade social, ou de segurança dos cidadãos: ela se aproximava do rito, inscrevendo-se entre outros exílios rituais.

O papel da água e sua relação com a loucura é fundamental no universo onírico do homem europeu. Enquanto o leva para longe, a água purifica o louco; além disso, a navegação abandona o homem à incerteza de sua sorte: “cada um é confiado a seu próprio destino, todo embarque é, potencialmente, o último. É para o outro mundo que parte o louco, no seu louco bote; é do outro mundo que vem

(194) Jean Delumeau, *Le péché et la peur*, p. 143.

(195) Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 18.

(196) Idem, idem, p. 19.

(197) Idem, idem, p. 20.

quando desembarca.”¹⁹⁸ Preso num navio, “o louco é confiado ao rio dos mil braços, ao mar dos mil caminhos, a esta grande incerteza exterior a tudo. É prisioneiro no seio do mais livre e aberto dos caminhos, solidamente acorrentado à infinita encruzilhada. É o passageiro por excelência, ou seja, o prisioneiro da passagem. (...) Sua verdade e sua pátria são essa extensão entre duas terras que não lhe podem pertencer.”¹⁹⁹

Em fins do século XVI, quando já iam cem anos do descobrimento da América, De Lancre, o juiz-demonólogo, via no mar a origem da vocação demoníaca de todo um povo: “o labor incerto dos navios, a confiança apenas nos astros, os segredos transmitidos, o afastamento das mulheres, a imagem, enfim, desta grande planície convulsionada fazem com que o homem perca a fé em Deus e as sólidas amarras da pátria; livram-se então ao diabo e ao oceano de suas incertezas”.²⁰⁰

Como De Lancre, Camões oporia a faina produtiva dos trabalhos agrícolas ao aleatório e imprevidente da aventura marítima: é este o tom da fala do Velho do Restelo, que um historiador liberal do início do século repensaria na forma de duas políticas nacionais: a de fixação (D. Dinis) e a de transporte (D. Henrique), esta, infelizmente — diz —, tendo levado a melhor.²⁰¹

A aproximação entre De Lancre e Camões não é gratuita. De Lancre julgava crimes de feitiçaria, infração enorme nos séculos XVI e XVII. Camões cantava as proezas da expansão ultramarina e meditava sobre os destinos do povo luso, temendo pela inconstância da atividade colonial. O mar, inconstante, levava para longe marinheiros temerosos, que se tornavam “prisioneiros da passagem”, ou passageiros por excelência, como viu Foucault. Levava também os

(198) Foucault, *op. cit.*, p. 22.

(199) Idem, idem, p. 22. Léry tem uma passagem modelar, neste sentido: “E de fato, como havia quase quatro meses que, sem aportar, nós sacudíamos e boiávamos no mar, tendo-nos vindo à mente por várias vezes que *estávamos como que exilados*, pareceu-nos que dali nunca mais sairíamos.” *Op. cit.*, vol. I, p. 73. Grifo meu.

(200) Idem, idem, p. 23. Um outro comentário sobre as idéias de De Lancre: “Não é de espantar que os marinheiros sejam traidores, inconstantes, imprevidentes. Maus agricultores, piores artesãos, os laburdanos não amam sua pátria, nem suas mulheres, nem seus filhos; não são nem franceses, nem espanhóis, e seus costumes não podem pois serem definidos” — Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 185. Sobre a perseguição no Labourd, ver Roland Villeneuve, *Le fléau des sorciers*, Paris, Flammarion, 1983.

(201) Antonio Sérgio, “As duas políticas nacionais” in *Ensaio*, II, Lisboa, 1972, p. 63.

filhos malditos de Portugal, aqueles que, em menor ou maior grau, haviam atentado contra a lei do Reino ou contra a lei de Deus: purgava, pois, a metrópole de suas mazelas; era o "ergástulo de seu delinquentes".²⁰²

Nos fins do século XV, a expansão ultramarina levou assim a cabo uma fusão importantíssima para a história da cultura européia: articulou, recombinao, as formulações européias acerca do Purgatório, da função purificadora da travessia marítima e do degredo enquanto purificação — desdobramentos vários de um grande rito de passagem.

Uma vez descoberto, o mundo colonial catalizava o próprio acesso ao purgatório: com o ouro da América, Colombo pensava em resgatar almas pecadoras e levá-las ao Paraíso.²⁰³ Desde o início, pois, o mundo ultramarino associou-se, no imaginário europeu, à região em que se pagavam os pecados, o "terceiro lugar" de que, crítico, falaria Martinho Lutero.

No ano de 1602, Manuel Godinho Cardoso escrevia o relato do naufrágio da nau Santiago, ocorrido cerca de vinte anos antes. Trata-se de descrição impressionante na qual os naufragos, amontoados uns sobre os outros, apertam-se sobre um arrecife, esperando barcos e jangadas que os viriam salvar. Conforme a maré subia, iam-se afogando os que não sabiam nadar, "e os que sabiam também se afogavam, dilatando contudo um pouco mais a morte". Buscando o batel salvador, a água pelo peito, muitos passaram a noite "em um perpétuo grito por razão da frieza da água e incompatíveis dores. Não se ouviam outras vozes que de ais, gemidos e grandes lástimas."²⁰⁴ Sem dúvida, a descrição evoca os padecimentos das almas na montanha do Purgatório. Este podia começar com a própria travessia que levava ao mundo das colônias de além-mar, assombrada

(202) A. de Souza Silva Costa Lobo, *História da sociedade em Portugal — no século XV*, Lisboa, 1904, p. 49. Diz o historiador: "As possessões ultramarinas foram sempre para Portugal o ergástulo de seus delinquentes."

(203) "O ouro é o tesouro, e aquele que o possui tem tudo o que necessita neste mundo, como tem também o modo de resgatar as almas do Purgatório e chamá-las ao Paraíso" — *apud* Delumeau, *Naissance et affirmation de la Reforme*, Paris, PUF, 1965, p. 54.

(204) *Relação do naufrágio da nao Santiago e itinerário da gente que dele se salvou*. Escrita por Manoel Godinho Cardoso. Com licença da Santa Inquisição, em Lisboa, impresso por Pedro Crasbeeck, ano MDCII. *Apud* Giulia Lanciani, *op. cit.*, p. 137. À p. 18, diz a autora que existe outro relato do mesmo naufrágio devido a outro passageiro, o jesuíta padre Pedro Martins, datado de Goa, 9 de dezembro de 1586 — o que acusa, portanto, a data anterior do naufrágio.

sempre pelo pavor de monstros, de acidentes extraordinários, da morte por doenças. Passando por atrozes sofrimentos, impregnando as embarcações com um odor fétido, um terço e até um quarto dos navegantes morriam nas travessias vitimados pelo escorbuto, verdadeira peste do mar, a "doença crua e feia" de que fala o autor de *Os Lusíadas*.²⁰⁵

Discorrendo sobre a trégua que se acabara de firmar entre espanhóis e holandeses, frei Vicente acusava seu caráter efêmero e, mais uma vez, desnudava com sagacidade as estruturas profundas do Sistema Colonial: esperavam-se "*novas guerras nestas partes transmarinas, que estas são sempre as que pagam por nossos pecados e ainda pelos alheios*", dizia.²⁰⁶ Estavam pois fadadas as colônias a servirem de imenso purgatório aos pecados do Velho Mundo.

Os detratores da América enxergaram-na quase sempre como purgatório. Knivet não foi propriamente um detrator, mas também não edenizou a natureza. Longe da terra natal, nu, vivendo em desconforto, o companheiro de Cavendish cismava sobre os motivos que o tinham levado a deixar o certo pelo incerto: "sentei-me e pus-me a pensar no estado a que estava reduzido; lembrando o que eu tinha sido, comecei a *amaldiçoar o dia em que ouvi o nome do mar*; custava-me conceber como me aprouve abandonar minha terra natal, onde nada me faltava. Agora, via-me de todo desesperançado de rever jamais meu país, ou algum cristão."²⁰⁷ Faltavam mantimentos, e quando se achava algum, os homens comiam até se atirarem pelo chão, vomitando, largados.²⁰⁸ No extremo sul da América, o inglês padeceu com o frio: "nossos homens se regelavam; muitos deles perdiam os dedos do pé, como eu mesmo, pois numa noite em que me deitei com os pés molhados, perdi três de meus artelhos num pé e quatro pontas no outro".²⁰⁹ Homens perdiam os pés inteiros, outros os narizes, como o ferreiro Harris. Realidade ou imaginação, aquele era um lugar terrível onde aconteciam coisas terríveis pelas quais, freqüentemente, eram responsáveis os homens com seus pecados. Na região do Prata, o soldado Antonio Rodrigues e seus companheiros entregaram-se a toda sorte de desmandos, desencadeando a cólera divina: "claramente se vê ter Nosso Senhor permitido tantos males por nossos pecados", diria o soldado-jesuíta; "agora

(205) Ver Sérgio Buarque de Hollanda, *Visão do Paraíso*, pp. 253-254.

(206) Frei Vicente do Salvador, *op. cit.*, p. 496. Grifos meus.

(207) Knivet, *op. cit.*, p. 86. Grifo meu.

(208) Idem, idem, p. 72.

(209) Knivet, *op. cit.*, p. 153.

tenho desejos de ser de 20 anos e ter longa vida para ir com alguns padres da nossa Companhia, por eu ter mais experiência da terra e gastar as minhas forças e vida em ensinar esta gente".²¹⁰ A terra conclamava ao pecado, e, simultaneamente, era o lugar em que este se purgava.

O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos. Na Europa, pois, o Céu era mais próximo, mais clara e inteligível a palavra divina. Na colônia, tudo se esfumava e se confundia: "A letra, que por essas partes me parecia clara, cá se me torna obscura, não sei se será de andar entre gentes que continuamente se comem uns aos outros e andarem envoltos em sangue humano", diria o padre Azpilcueta Navarro, distribuindo assim a verdade da fé e a sua negação de um e de outro lado do sistema colonial.²¹¹ Cabia à Europa-metrópole resgatar os americanos do mundo de perdição e pecado em que viviam, corrigindo-o. A catequese era o veículo da função salvacionista metropolitana, mas caso se mostrasse insuficiente, os naturais da terra deveriam ser afastados do espaço pecaminoso em que estavam submersos: a colônia era sempre um perigo, e, encravado nela, o colégio jesuítico aparecia como oásis de salvação. Nóbrega é o formulador genial desta posição: "Nesta terra, Padre, temos por diante muito número de gentios, e grande falta de operários. Devem-se abraçar todos os modos possíveis de os buscar, e perpetuar a Companhia nestas partes, *para remediar tanta perdição de almas*. E se aqui é perigoso criá-los, porque têm mais ocasiões, para não guardar a castidade, depois que se fazem grandes, *mandem-se antes deste tempo à Europa*, assim dos mestiços, como dos filhos dos gentios, e de lá nos enviem quantos estudantes moços puderem para cá estudar em *nossos Colégios, porque nestes não há tanto perigo*..."²¹²

Para tanto pecado, não há caminho certo senão o da dureza e o do castigo. Nóbrega acusava o bispo da Bahia de excessiva transigência, inadequada ao grande purgatório que era a colônia: "o Bispo

(210) "Antonio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul no século XVI-, pp. 64 e 69 respectivamente.

(211) "Carta do Pe. João de Azpilcueta Navarro aos irmãos de Coimbra" — Porto Seguro, 19-9-1553 — in Serafim Leite, S.J., *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 155. São notáveis os três primeiros parágrafos desta carta.

(212) "Ao Pe. Geral, Diogo Láinez" — São Vicente, 12-6-1561 in Serafim Leite, S.J., *op. cit.*, p. 109. Grifos meus.

leva outros modos de proceder com os quais creio que não se tirarão pecados e se roubará a gente de quanto dinheiro puderem ganhar, e se destruirá a terra. Seus clérigos absolvem quantos amancebados há e dão-lhes o Senhor e o seu pregador, que é o visitador, prega que pequem e se levantem fazendo-lhes o caminho do céu mui largo e Cristo Nosso Senhor diz que é estreito. . .”²¹³

É mais uma vez o genial jesuíta quem percebe a dupla função da colônia como purgatório: extirpar pecados, purificando almas; garantir a continuidade da produção de riqueza através de uma população purificada, isto é, normalizada. Sem ganhar dinheiro, se destrói a terra: a colônia perde o sentido se não produz riqueza, pois é esta a sua função primordial. Há que padecer, produzir o pão com o suor do rosto: este é o papel do homem no vale de lágrimas da vida terrena. Nada se alcança sem esforço, pois é estreito o caminho do céu.

Um século e meio depois, outro jesuíta genial completaria o pensamento de Nóbrega. Ao tratar do processo de limpeza e purificação do caldo de cana, Antonil dizia que o objetivo máximo era aproveitar cada gota do líquido: “desta sorte, nem uma só pinga se perde daquele doce licor, que com bastante suor, sangue e lágrimas custa para se ajuntar”.²¹⁴ Purgar o açúcar — gênero mais nobre da colônia seiscentista — era trabalho condizente com o purgatório colonial; purgando-se o produto, purgavam-se almas.

Mas a purgação não é indistinta, nem incondicional. Melhor açúcar é o que demora mais tempo purgando; “se purgar apressadamente, renderá pouco”. Quanto melhor a cana, menor o tempo de purgação. Do processo depuratório não sai apenas o açúcar limpo, puro, alvo: sai também o mascavado, moreno. E, contradição das contradições, é o barro escuro e sujo que propicia a feitura do açúcar branco e limpo: “Nem carece de admiração o ser o barro, que de sua natureza é imundo, instrumento de purgar o açúcar com suas lavagens, assim como com a lembrança do nosso barro, e com as lágrimas se purificam e branqueiam as almas, que antes eram imundas.”²¹⁵ A transparência da analogia entre o purgatório de almas e o purgatório do açúcar não deixa sombra de dúvida: homogeneizar a população através da catequese e produzir gêneros rentáveis no mercado externo eram as duas grandes modalidades purgatórias do

(213) “Ao Pe. Mestre Simão Rodrigues” — São Vicente, 12-2-1553 in padre Serafim Leite, S.J., *op. cit.*, p. 35.

(214) Antonil, *op. cit.*, p. 203.

(215) Idem, idem, pp. 217-219.

purgatório colonial, e deviam ser levadas a cabo a ferro e fogo, misturando sangue, suor e lágrimas, dispensando — paradoxalmente — a doçura e não medindo o rigor necessário à consecução desta tarefa maior.

Na justificação teológica do Sistema Colonial, mais uma vez o Brasil é colônia-purgatório. Nela, portugueses cristãos se viram às voltas com a escravização do seu semelhante, e nesta contradição máxima, teve grande peso o papel da Igreja como formuladora e veículo de uma teologia justificativa. Eduardo Hoornaert analisou com brilho o papel de Vieira neste sentido: o jesuíta “comparava a África ao inferno, onde o negro era escravo de corpo e de alma, o Brasil ao purgatório, onde o negro era liberto na alma pelo batismo, e a morte à entrada no céu”. O Brasil seria uma espécie de transição entre a terra da escravidão e do pecado (a África) e o céu, lugar da libertação definitiva: para o escravo, a saída para o céu era a solução, a escravidão sendo interpretada por Vieira como uma *pedagogia*.²¹⁶

Explicação possível, a leitura de Hoornaert me parece, entretanto, incompleta. Talvez a melhor formulação esteja ainda em Antonil, que escreveu alguns anos depois. Dotado de mentalidade mais moderna, afeita ao capitalismo nascente, atenta ao papel do trabalho produtivo, o jesuíta italiano veria com maior correção a estrutura do sistema colonial. “O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas”, diria numa síntese lapidar.²¹⁷ Contrariamente à explicação de Vieira — onde há saída para o escravo, através da morte —, o escravo não tem saída possível no universo do sistema colonial. Inferno não é apenas o continente africano, imerso no pecado; inferno é o lugar do qual não se sai nunca, nem com a morte: a fogueira infernal arde eternamente. Para tentar resolver o impasse desta irreversibilidade, o homem europeu concebeu a idéia de um terceiro lugar: a montanha do purgatório, onde as almas penavam até o Juízo Final, podendo, então, ganhar os Céus. No século XVI, o purgatório era uma realidade, uma esperança para o cristão.

(216) Eduardo Hoornaert, *A igreja no Brasil-colônia*, pp. 75-76. O autor cita Vieira, explicando-o entre parênteses: “Já me persuado sem dúvida que o cativo da primeira transmigração (da África para o Brasil) é ordenado por Sua Misericórdia para a liberdade da segunda (do Brasil para o... céu)” — p. 76. Trata-se de sermão de Vieira pregado para os irmãos de uma irmandade do Rosário dos Pretos no Recôncavo Baiano, em 1663.

(217) Antonil, *op. cit.*, p. 160.

5004 36,22

Escravidão era, pois, o inferno necessário da metrópole na colônia. Não havia resgate possível: sem escravos, o mundo colonial soçobraria. A saída do escravo através da salvação era pois artifício ideológico abraçado, entre outros, por Vieira. Num autor mais moderno e mais vincado por preocupações econômicas, este artifício desaparecia, cedendo lugar a uma transparência. A colônia era mesmo o inferno dos negros.

Para os brancos, o sistema conferia múltiplas possibilidades. Camada dominante, dava as cartas no sistema colonial, estabelecia a ligação entre a terra danada da colônia e a metrópole — que, se não era o paraíso (e às vezes chegava a sê-lo), tinha pelo menos o Céu mais próximo de si.²¹⁸ Quando oneroso, inadequado ou indesejado na metrópole, tinha a possibilidade do purgatório colonial. Mesmo quando excessivamente penoso, o viver em colônias deixava aberta a possibilidade de retorno à condição de habitante da metrópole. O degredo foi o mecanismo máximo pelo qual os brancos portugueses purgaram seus pecados na colônia-purgatório.

6
3
96
6

E o paraíso? Este excluía o sistema colonial, era a negação a evitar. Paraíso só para mulatos: homens que não viviam infernados em cativeiro, que haviam saído dele e contra ele se voltavam, negando muitas vezes o trabalho sistemático, inventando na mestiçagem e na especificidade do seu viver uma nova condição. Sua existência era o grande ensaio para a supressão do sistema, e Antonil vislumbrou que deles seria o paraíso, mesmo que, no início do século XVIII, isto fosse apenas uma possibilidade.

Purgatório de brancos através do degredo foi a colônia desde o seu nascimento, e mesmo antes dele. Antes de se descobrir o Brasil, reza a tradição — real ou imaginária, pouco importa — que nele já vivia pelo menos um degredado: o lendário João Ramalho, aqui chegado por volta de 1490.²¹⁹ Em várias passagens, Caminha menciona os degredados que vieram na esquadra de Cabral: Afonso Ribeiro, criado de D. João Telo, mandado pelo capitão para junto

(218) A metrópole podia parecer Paraíso, mas não era. Dizia o autor de *A Nova Gazeta Alemã*: "Sob a coberta do navio está carregado de pau-brasil, e na coberta cheio de escravos, rapariguinhas e rapazinhos. Pouco custaram aos portugueses, pois na maior parte foram dados por livre vontade, porque o povo de lá pensa que seus filhos vão para a Terra da Promissão" — *A Nova Gazeta Alemã — O valor etnográfico da Zeytung Auss Presillo Landt* — Joaquim Ribeiro (ed.), Rio, Record, s.d., tiragem limitada, p. 50.

(219) Frei Gaspar da Madre de Deus, *op. cit.*, p. 361. "Se pois na era de 1580 contava João Ramalho alguns 90 anos de residência no Brasil, segue-se que aqui entrou em 1490, pouco mais ou menos".

dos índios “para lá andar com eles e saber de seu viver e [das suas] maneiras”;²²⁰ outros dois, que não nomeia (seria um deles o próprio Afonso Ribeiro?), e que deveriam ser deixados na terra descoberta para entenderem a fala dos indígenas, tornando-se assim línguas.²²¹ Compenetrados de seu papel, iniciaram o longo percurso da purgação, comungando junto com os companheiros que partiam.²²² A 2 de maio, conforme se afastava a esquadra para Calicute, ficaram na praia chorando.²²³

Assunto pouco estudado, o degredo propiciou interpretações equivocadas.²²⁴ Contribuiu inclusive para a formação de análises deterministas, pessimistas e veladamente racistas como a de Paulo Prado, que procura explicar uma infeliz trajetória nacional pelo fato de ter convergido para o Brasil “toda a escuma turva das velhas civilizações”.²²⁵ Colonizado por um povo “já gafado do germe da decadência”, a colônia brasileira acentuou o desfibramento dos homens: da “degenerescência do além-mar” só escaparam “os grupos étnicos segregados e apurados por uma mestiçagem apropriada” (sic).²²⁶ Numa leitura literal dos cronistas coloniais, Paulo Prado perpetuou assim a imagem da humanidade colonial inviável, o degredo sendo um dos principais elementos desqualificadores nesta explicação. Mesmo vi-ciada, sua percepção vislumbrou, entretanto, o complexo Inferno-Purgatório-Paraíso que o sistema colonial cimentava: “O português transplantado só pensava na pátria d’além-mar: o Brasil era um degredo ou um purgatório”.²²⁷

Enquanto exílio ritual, o degredo se inscrevia em tradições milenares presentes no imaginário europeu; na Época Moderna, o sistema colonial imprimiu-lhe novo significado. O ato purificador continuava sendo o cerne da questão, mas agora em novo contexto, articulando metrópole e mundo colonial. Passageiros medievais da nau dos insensatos, os leprosos portugueses passaram a ser depor-

(220) Carta de Pero Vaz de Caminha, in Carlos Malheiro Dias, *op. cit.*, vol. II, p. 90. Às pp. 94-95, nova referência a Afonso Ribeiro.

(221) Idem, p. 97.

(222) Idem, p. 99.

(223) Capistrano de Abreu, *O descobrimento do Brasil*, p. 29. Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, p. 159.

(224) Um estudo sério delineia-se em “Primeiros povoadores do Brasil”, de Emília Viotti da Costa, *Revista de História*, XIII, n.º 17, São Paulo, 1956, pp. 3-22.

(225) Paulo Prado, *Retrato do Brasil*, p. 155.

(226) Idem, idem, p. 194.

(227) Idem, idem, p. 198.

tados para Cabo Verde, onde se curariam comendo tartarugas e se lavando com seu sangue.²²⁸

Durante todo o período colonial, a tendência foi a de se fazer purgarem os pecados e as penas mais graves em partes outras do que aquelas em que se cometera as infrações. Os descaminhos de tabaco realizados no Brasil eram punidos com o degredo em Angola.²²⁹ Réus incursos nos crimes processados e punidos pelo Tribunal da Inquisição vinham freqüentemente cumprir suas penas no Brasil, ou iam para Angola e outros pontos da África. A relação entre os crimes e o local da purgação variou durante o período colonial. Uma primeira abordagem permite constatar que, no decorrer do século XVII, réus de feitiçaria eram preferencialmente enviados para o Brasil; no século seguinte, os feiticeiros portugueses passaram a cumprir suas penas nas ilhas atlânticas ou, com maior freqüência, nos coutos existentes em território metropolitano. Coincidentemente, no século XVIII, repensava-se o sistema colonial.²³⁰

Definido na sua relação com o sistema colonial, o purgatório tinha ainda existência geográfica, espacial. "Desterrados da mais vil e perversa gente do Reino" vinham para o Brasil, e era necessário que assim fosse. Mas para evitar que tudo descambasse numa humanidade inviável, seria preciso procurar "povoar de melhor gente, do que até agora tem vindo a ela".²³¹

Jaboatão dá notícia da desordem imperante no Espírito Santo nos primeiros tempos da colonização, e à qual concorriam tanto o mau governo como "a demazia dos costumes": "vinham para estas partes naqueles princípios, menos algumas pessoas nobres, e de distinção, gentes mal domadas, uns por crimes, outros por degredos, e assim viviam, como homens irregulares, dados a todo gênero de vícios..." Não tardou a purgação: "as desordens da natureza sempre acarretam castigos do Céu", e estes chegaram na forma da guerra movida pelo gentio contra os colonos brancos.²³²

(228) Todorov, *La conquête de l'Amérique*, pp. 25-26.

(229) "Qualquer descaminho do tabaco, por qualquer destas partes do Brasil, fora do registro e guias, debaixo do que tudo vai despachado, tem por pena a perda do tabaco e da embarcação em que se achar e mais cinco anos de degredo para Angola ao autor desta culpa" — Antonil, *op. cit.*, p. 252.

(230) Como este assunto será objeto de outro capítulo, deixo para depois o seu aprofundamento, e também a citação dos processos que fundamentam a hipótese.

(231) "A Santo Inácio de Loiola" — carta de Nóbrega de São Vicente, 25-3-1555, *apud* Serafim Leite, *op. cit.*, p. 60.

(232) Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, p. 75.

Toda a argumentação de Gandavo está centrada na idéia de que é necessário purgar a metrópole de suas mazelas através da colonização, que deve funcionar como atrativo — daí a edenização da natureza — à gente desclassificada. Respondendo à alegação de Alviano de que “o Brasil se povoou primeiramente por degredados”, Brandônio avança um pouco mais: no purgatório colonial, corrige-se a má natureza do homem metropolitano: “deveis de saber que esses povoadores, que primeiramente vieram a povoar o Brasil, a poucos lanços, pela largueza da terra deram em ser ricos, e com a riqueza foram largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobreza que padeciam no Reino os faziam usar. E os filhos dos tais, já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra, despiram a pele velha, como cobra, usando em tudo de honradíssimos termos...”, diria.²³³ Lugar da purgação, a colônia atenuava os pecados conforme avançava o processo colonizatório; quanto maior a harmonia entre a atividade desenvolvida e o interesse metropolitano, mais rápida seria a purgação: o esforço operoso dos bons colonos alargava-lhes assim o caminho dos Céus, bloqueado para o escravo negro.

Filho de nação capitalista, João Maurício de Nassau percebia com nitidez nem sempre encontrada nos portugueses o papel da colônia como purgatório e ergástulo de delinquentes. Caracterizava o Brasil como “uma terra fértil e um país venturoso”; mas ajuntava: “sem colonos nem podem as terras ser úteis à Companhia, nem aptas para impedir as irrupções dos inimigos. Se por este modo não se puder realizar a sugestão, desejaria eu que se abrissem as prisões de Amsterdã e se mandassem para cá os galés, para que, revolvendo a terra com a enxada, corrijam a sua improbidade, lavem com o suor honesto a anterior infâmia e não se tornem molestos à República, mas úteis”.²³⁴ Purgando pecados, limpando a Europa, a colônia viabilizava a metamorfose do ônus em utilidade. A reversão só era possível, entretanto, através de grande esforço: o suor *honesto* — o qualificativo servindo, ao lado da visão edênica, de atenuante à aspereza do trabalho.²³⁵

(233) Ambrósio Fernandes Brandão, *op. cit.*, p. 155.

(234) Carta do Conde ao Príncipe de Orange — *apud* Barléu, *op. cit.*, pp. 45-46.

(235) O ônus e a utilidade das camadas socialmente desclassificadas são tratadas por mim em “As metamorfoses do ônus e da utilidade” — Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do ouro — a pobreza mineira no século XVIII*, Rio, Graal, 1982, pp. 215-219. Em outro artigo, avanço um pouco na análise

10,40

36 Paraíso Terrestre pela natureza, inferno pela humanidade peculiar que abrigava, o Brasil era purgatório pela sua relação com a metrópole. Homens danados podiam alcançar os céus através do esforço honesto, do trabalho diário, da sujeição à vontade metropolitana. O sistema colonial perpetuava a purgação: lançava sobre a colônia os elementos indesejáveis, prometendo-lhes o Éden (como no discurso propagandístico de Gandavo) e iniciando sua purificação através do exílio ritual representado pela travessia atlântica. Uma vez em terras brasileiras, o colono sonhava com a metrópole distante e enxergava como passageira sua permanência no Novo Mundo: o paraíso prometido se transformava em purgatório.

9
5
1.46

O Céu do colono branco era o regresso à metrópole; o do escravo negro era a salvação pela fé. Na vigência do estatuto colonial, o purgatório de ambos podia se metamorfosear em inferno: para o branco, caso recusasse o trabalho sistemático e abraçasse o confronto com a metrópole, a rebelião; para o negro, caso se fechasse no seu universo cultural, se aquilombando, voltando as costas à cristianização e ao endosso dos valores culturais e políticos do colonizador, matando senhores, almejando a liberdade. Sair do inferno, ou mesmo do purgatório, implicava romper com a condição colonial. Seria, para o branco, não mais se consumir na faina diária que engrandecia a metrópole, purgando açúcar e pecados. Para o negro, deixar de ser escravo e se tornar cidadão. No sistema colonial, negros viveriam sempre no inferno, e brancos em purgatório. Antonil foi cristalino na sua formulação.

Inferno e purgatório podiam se confundir, como acontecia na Europa. Descrevendo as inúmeras torturas que consumiam as almas do purgatório, Le Goff definiu o "terceiro lugar" como um inferno com duração determinada. O colono branco, através do "esforço honesto", poderia, de certa forma, controlar a duração do seu padecer. O escravo, cativo até a morte, se via fadado à eternidade dos suplícios: para ele, não era possível nem o purgatório.

Neste ser e não ser, nada definia melhor a condição de grande purgatório do que o próprio estatuto de colônia. Por isso, enquanto este perdurasse, haveria sempre um purgatório no seio do sistema colonial.

Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do

da relação entre percepção desta metamorfose e consciência capitalista. "Notas sobre os vadios na literatura colonial do século XVIII" in Roberto Schwarz (org.), *Os pobres na literatura brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 9-12.

Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nelas, fundiram-se mitos, tradições européias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos. Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que trazia em si as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de captar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno, não poderia se relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética.

CAPÍTULO 2

RELIGIOSIDADE POPULAR NA COLÔNIA

"Il est inadmissible que des systhèmes d'idées comme les religions, qui ont tenu dans l'histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l'énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d'illusions".

Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*

TRAÇOS GERAIS

6
3
96
50
46

Sujeito por mais de meio século à jurisdição do bispado de Funchal, contando, nos subseqüentes cem anos, com um único bispado — o da Bahia —, o Brasil colônia teria nos jesuítas os primeiros organizadores do seu catolicismo.¹ A instituição do Padroado, anterior à descoberta, fazia da Coroa portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e, depois, no Brasil.² Foi o Padroado que incentivou e sustentou missionários em terras coloniais, antecipando-se à Igreja Romana e ocupando um espaço vago.³ Por ocasião da criação do bispado da Bahia (1551), desenrolava-se o Concílio de Trento (1545-1563); entretanto, apesar deste ter representado, de certa forma, o triunfo da cristandade meridional, não colocou o mundo ultramarino no centro de suas preocupações imediatas.⁴ Voltado para a Europa, não teve sequer um

(1) O espírito de organização foi uma novidade moderna no plano da história cristã e na do apostolado, Santo Inácio sendo, neste sentido, um de seus maiores "teóricos". J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971, pp. 103-104. Numa bela formulação, Delumeau caracterizaria a ação posterior de São Vicente de Paulo como "o espírito de organização colocado a serviço do amor" — idem, p. 108.

(2) Ver Charles R. Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica — 1440-1770*, trad., Lisboa, Edições 70, 1981, p. 99; Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, ed. Damião Peres, Porto, Portucalense Editora, 1967, vol. I, pp. 367 e segs.

(3) Eduardo Hoornaert, *A Igreja no Brasil colônia — 1550-1800*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp. 35-36.

(4) "... o concílio foi ecumênico de direito, não de fato. Representou sobretudo a cristandade meridional da Europa" — Delumeau, *op. cit.*, p. 67.

prelado colonial que assistisse às suas sessões.⁵ Só no século XVII é que Roma passaria a se preocupar com a evangelização do mundo colonial, procurando ainda restringir o alcance da ação do Padroado: em 1622, criaria a Congregação para a Propagação da Fé.⁶

Com base nestes fatos, a historiografia que se voltou para o estudo da religiosidade colonial procurou explicar suas características específicas. A fluidez da organização eclesiástica teria deixado espaço para a atuação dos capelães de engenho que gravitavam em torno dos senhores: descuidando do papel do Estado e enfatizando o das famílias no processo da colonização, Gilberto Freyre insere na sua explicação aquilo que denomina de "catolicismo de família, com o capelão subordinado ao *pater familias*".⁷ A religiosidade subordinava-se, desta forma, à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa Grande — Senzala — Capela; sua especificidade maior seria o familismo, explicador do acentuado caráter afetivo e da maior intimidade com a simbologia católica tão caracteristicamente nossos. A percepção desta faceta da nossa religiosidade é, em Freyre, genial, e mais adiante voltaremos a ela. Entretanto, sua explicação relega as manifestações indígenas à mata sombria, e as africanas à insalubridade da senzala.

Mestiços de branco, índio e negro, estaríamos como que "condenados" ao sincretismo pelo fato de não sermos uma cristandade romana: um bispado em cem anos, ausência das visitas pastorais recomendadas por Trento — que, aliás, só teria sido aplicado no Brasil no século XIX —, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, representando a única legislação eclesiástica do primeiro período colonial.⁸ Mais ainda: a monarquia — poder temporal —, imiscuindo-se nos negócios do espírito através do Padroado, pautava a evangelização antes por razões de Estado do que pelas da

(5) Boxer, *op. cit.*, p. 101.

(6) Delumeau, *op. cit.*, pp. 138-139; Hoornaert, *op. cit.*, p. 35; Boxer, *op. cit.*, p. 104.

(7) Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala — Formação da Família Brasileira sob regime de economia patriarcal*, 9.^a ed., Rio, José Olympio, 1958, p. XXXVII.

A maior influência dos capelães de engenho fica arranhada com o depoimento da escrava Joana, presa em Belém pela Visitação de 1764-1768 por feitiçaria: "enquanto esteve nesta cidade sempre ouvia missa nos dias de preceito, e nos sábados de Nossa Senhora; porém que depois de ir para o engenho, raríssimas vezes ouvia missa por não ter ocasião senão quando seus senhores iam ouvi-la" — ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2691 — "Processo de Joana preta crioula".

(8) Hoornaert, *op. cit.*, pp. 12-13.

Alma: daí uma Igreja que admitia a escravidão, imprescindível à exploração colonial. A originalidade da cristandade brasileira residiria portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não-fraternidade.⁹

Gilberto Freyre preenche com o familismo religioso o claro deixado pelo descaso tridentino ante a colônia no seu primeiro século de existência; Hoornaert, numa explicação mais complexa, dá indubitavelmente grande peso à fluidez da estrutura eclesiástica no primeiro momento da colônia. Chega a dizer que, até 1750, caracterizou-se o Brasil por uma espiritualidade medieval: foi ela que se mostrou presente na organização em confrarias, foi ela que coloriu a religiosidade popular.¹⁰ Ora, o que parece passar despercebida é a característica básica da nossa religiosidade de então: justamente o seu caráter especificamente *colonial*. Branca, negra, indígena, refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado.

Caso tivesse se atrelado, ainda no século XVI, à Igreja de Trento, teria sido diferente a religiosidade do Brasil colônia? Na própria Europa, sabe-se hoje o quanto demorou a se estabelecer a uniformidade tridentina. Durante todo o século XVI, as paróquias não chegaram a ser verdadeiramente importantes na religião vivida pelas populações européias, para desespero do arcebispo de Milão, Carlo Borromeo (1564-1584), que procurava fazer das dioceses "exércitos bem organizados, que têm seus generais, coronéis e capitães" — tomando, à semelhança de Santo Inácio, o modelo organizacional militar como parâmetro para dar homogeneidade à multifacetada religiosidade do povo.¹¹ Durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade européia: a dos teólogos e a dos crentes — apesar dos esforços redobrados das elites para quebrar a cultura arcaizante que sobrevivia no seio das massas cristianizadas havia séculos. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao "gentil-homem e ao burguês, aos homens das

(9) Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial" in Hoornaert, *et alii*, *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1979, tomo 2, pp. 248-249.

(10) Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial", pp. 355-356.

(11) John Bossy — "The Counter-Reformation and the People of Catholic Europe" — *Past and Present*, n.º 47, maio de 1970, p. 59.

aldeias e ao dos campos. O conhecimento empírico era partilhado por todos, e a física galileana só dizia respeito a uma minoria de sábios.”¹² Exemplo famoso, que intrigou Lucien Febvre e Mandrou, Jean Bodin foi simultaneamente o autor dos *Livros da República* e da *Demonomania dos Feiticeiros*, não se mostrando, portanto, alheio ao universo de crenças camponesas e populares de sua época.¹³ A Igreja Reformada e o Absolutismo acabariam por modelar culturalmente as elites, mas não homogeneizariam o conjunto da população: no século XVIII, o mundo camponês ainda explicava o sucesso dos exércitos aliados através da influência do diabo — conforme transparece nas *Memórias* de Jamerey Duval, homem de extração popular que se tornara bibliotecário do Imperador em Viena.¹⁴

A ação efetiva das violências tridentinas no sentido de uniformizar a fé e desbastar a religião vivida das reminiscências arcaicas só se faria sentir no século XVII, e mais nitidamente no século XVIII. Empreendendo visitas pastorais sistemáticas, os bispos setecentistas “descobriram um povo rural que freqüentemente não conhecia os elementos de base do cristianismo”.¹⁵ Em 1617, em Folleville, na Picardia, São Vicente de Paulo se deu conta de que o cura local não sabia sequer as palavras da absolvição:¹⁶ algo talvez mais grave do que os sacerdotes de pernas nuas que, na Britania medieval, celebravam missas em cálices feitos com cornos.¹⁷ Pregando na Baixa Bretanha em 1610, Michel le Nobletz travou conhecimento com “desordens e superstições que lhe arrancaram lágrimas dos olhos”.¹⁸ Em 1680, os estatutos da diocese de Angers diziam que os cristãos encontrados nas visitas pastorais “pareciam tão pouco instruídos dos mistérios de nossa Religião quanto se tivessem sempre habitado em países selvagens desconhecidos de todo mundo. Não sabiam nada da

(12) Jean-Marie Goulemot, “Démons, merveilles et philosophie à l'Age Classique”, *Annales, E.S.C.*, 35^e année, n.º 6, nov-dez 1980, p. 1226.

(13) Idem, p. 1226. Ver Lucien Febvre, “Sorcellerie: sottise ou révolution mentale?”, *Annales, E.S.C.*, 3^e année, n.º 1, jan-março 1948. Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968.

(14) Goulemot, *op. cit.*, p. 1236.

(15) Delumeau, “Les chrétiens au temps de la Réforme” in *Un chemin d'Histoire — Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981, p. 18.

(16) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 233.

(17) Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad., Madrid, Editorial Gredos, p. 183.

(18) Delumeau, “Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation” in *Un Chemin d'Histoire*, p. 120.

Trindade das Pessoas, nem da encarnação de Jesus Cristo.”¹⁹ Em 1565 e 1690, na França, 32 mandamentos episcopais, decisões conciliares e estatutos sinodais dirigiam-se contra a superstição.²⁰ Na mesma época, na Inglaterra, a heterodoxia religiosa convivia com a uniformidade teórica, a Reforma não tendo conseguido quebrar o ceticismo popular. É o que Keith Thomas chama de “religiosidade inortodoxa”.²¹

Não deve pois causar espécie que, na colônia, os padres ignorassem a ordem das pessoas da Santíssima Trindade, a maneira certa de se persignar, não soubessem se Cristo ressuscitaria ou não.²² Qualificando as práticas religiosas sincréticas da colônia de “desvios grosseiros” ou de “religiosidade deturpada”,²³ historiadores contemporâneos reeditam o estupor de Trento ante o que se considerava uma “cristianização imperfeita”, e que teve também nos pregadores protestantes acérrimos adversários: o “sobressalto da consciência cristã”,²⁴ a “promoção do querer cristianizador”,²⁵ a vontade de “despaganização”²⁶ foi comum às duas Reformas. “Todos se denominam cristãos, são batizados e recebem o Santo Sacramento, e não sabem nem o pai-nosso, nem a Fé, nem os Dez Mandamentos”, diria um Lutero indignado no Prefácio ao *Pequeno Catecismo*. “Vivem como um rebanho inconsciente, como suínos desprovidos de razão.”²⁷

A partir dos estudos recentes, sabe-se quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforços católicos e protestantes no sentido de separar cristianismo e paganismo. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo

(19) Idem, p. 117.

(20) Delumeau, “Les réformateurs et la superstition” in *Un Chemin d'Histoire*, p. 79.

(21) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, 4.^a ed., Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980, p. 169. Ver todo o cap. 6, “Religion and the People”, pp. 151-173.

(22) Sonia Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, São Paulo, Ática, 1978, p. 87.

(23) Idem, idem, respectivamente pp. 65 e 253.

(24) Delumeau, *Naissance et Affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1968, p. 76: “as duas Reformas inimigas corresponderam a um mesmo sobressalto da consciência cristã”. Em outro trabalho: “as duas Reformas se julgavam hostis uma à outra quando, no fundo, realizavam o mesmo trabalho” — Delumeau, “Les réformateurs et la superstition”, *op. cit.*, p. 79.

(25) Delumeau, “Les réformateurs et la superstition”, *op. cit.*, p. 72.

(26) Delumeau, *Un Chemin d'Histoire*, Prefácio, p. 4.

(27) *Apud* Delumeau, “Les réformateurs et la superstition”, *op. cit.*, p. 72.

desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa.²⁸ Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada.²⁹ Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos.³⁰ Neste sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XV português, a “complexa fusão de crenças e de práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele” de que fala Oliveira Marques.³¹ Para este autor, um “cristianismo de fachada (...) emprestava nomes de santos e de festas católicas a forças da natureza e a consagrações pagãs”.³²

Por outro lado, o apego desmedido às missas, às procissões, revelava um exteriorismo que não seria tão especificamente português — como quiseram tantos autores —,³³ mas europeu e impregnado de magismo, afeito antes à imagem do que à coisa figurada, ao aspecto externo mais do que ao espiritual. Nun’álvares costumava ouvir duas missas por dia, três aos domingos, jejuando três vezes por semana.³⁴ Com a grande reação católica do século XVII, preocupada com a depuração da espiritualidade, o exteriorismo europeu iria se dissolvendo; na colônia, por motivos específicos à maneira como se montou a religiosidade colonial, persistiria — conforme se verá adiante. De qualquer forma, explicá-lo como sendo “fruto do primarismo espiritual das gentes ignorantes, que não prospectam além das evidências mais simples da fé” é, antes de tudo, um equí-

(28) Robert Muchembled, “Sorcellerie, culture populaire et christianisme”, *Annales, E.S.C.*, 28^e année, n.º 1, jan-fev 1973, p. 268.

(29) Delumeau, “Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation”, *op. cit.*, p. 122.

(30) Oronzo Giordano, *op. cit.*, p. 19.

(31) A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 4.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 170.

(32) Idem, idem, idem.

(33) Entre outros, José Ferreira Carrato: “Essa fé lusitana prima pelo seu religiosismo exteriorista, que irá ser mais acentuado aqui” — *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968, p. 29.

(34) Oliveira Marques, *op. cit.*, pp. 156-157.

voco, implicando a ignorância das características do cristianismo popular ocidental.³⁵

Fiéis à ingloria cruzada tridentina mostrar-se-iam os jesuítas Benci e Antonil, pertencentes à mesma geração. "Nem cuidem os Párocos que satisfazem à sua obrigação não mais que só com perguntarem pela Quaresma aos escravos, no tempo da desobriga, se sabem as Orações e os Mandamentos da Lei de Deus; e vendo que os sabem *ou, para melhor dizer, que os rezam (pois muitos os rezam sem saberem o que rezam)*, logo sem mais outra doutrina os admitem os Sacramentos. Este certamente não é o modo, com que devem ser doutrinados estes rudes; porque não está o ponto em que os escravos digam quantas são as Pessoas da Santíssima Trindade e rezem o Credo e os Mandamentos e mais Orações; *mas é necessário que entendam o que dizem, percebam os mistérios que hão de crer, e penetrem bem os preceitos que hão de guardar*. E ao Pároco pertence explicar-lhos e fazer-lhos perceptíveis de maneira que os entendam os escravos", diria Benci, fazendo pensar que, ao contrário do que dizem historiadores como Hoornaert, Trento não andou tão longe assim da colônia. Com os "rudes e boçais", há que ter paciência, e ilustrar com exemplos a pregação: "Se se ensinar uma só vez, não há de aproveitar, nem fazer fruto; mas ensinando-se uma e outra vez, explicando-se e tornando-se a explicar, então regará e fará proveito, ainda nas pedras mais duras, isto é, nas almas mais rudes."³⁶

O padre havia pois que se munir de paciência e constância para suplantar o catolicismo imperfeito dos escravos, diz Benci. Já Antonil vê o pouco caso de senhores relapsos como responsável pelos defeitos do catolicismo dos cativos: trazem-nos sem batismo, ocupam-nos em trabalhos ao invés de os deixarem ir à missa nos dias santos, enfim, como dizia São Paulo, "sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infiéis". Mesmo os negros batizados "não sabem quem é o seu criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à igreja, por que adoram a hóstia consagrada, que vão a dizer ao padre, quando ajoelham e lhe falam aos ouvidos, se têm alma, se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo". Entretanto, tais "imperfeições" não se devem à incapacidade

(35) O trecho citado é de Carrato, *op. cit.*, p. 45. "... a cristianização de antigamente foi ao mesmo tempo menos extensa e menos profunda do que se supunha" — Delumeau, Prefácio, *Un Chemin d'Histoire*, p. 8.

(36) Jorge Benci, S.J., *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos* (1700), São Paulo, Grijalbo, 1977, pp. 93-94 e 95-96. Grifos meus.

de entendimento dos escravos, diz Antonil, mais clarividente do que muito historiador contemporâneo. Os cativos são perfeitamente capazes de saber o nome dos seus senhores, a quantidade de covas de mandioca que devem plantar num dia, quantas mãos de cana têm de cortar, "e outras coisas pertencentes ao serviço ordinário de seu senhor". São ainda aptos a pedir perdão quando erram, a rogar a supressão dum castigo: por que então não haveriam de aprender a se confessar, a rezar pelas contas, a enunciar os Dez Mandamentos? "Tudo por falta de ensino", responde o jesuíta.³⁷

Antonil será talvez um dos primeiros a perceber como era importante, em termos de controle social e ideológico, deixar aflorarem manifestações sincréticas. "Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. *Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis*, cantar e bailar por algumas horas honestamente em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da Capela do Engenho...", diria Antonil.³⁸ No reconhecimento de quão lícito era o culto a São Benedito, nosso jesuíta se antecipava a Roma: São Benedito o Mouro morrera em 1569, passando logo a seguir por taumaturgo e, devido à sua cor, tornando-se protetor dos negros; entretanto, seu culto permaneceu marginal à ortodoxia romana, sendo autorizado pela Igreja somente em 1743. "Estes fatos parecem indicar que o culto dos santos negros e das Virgens negras foi, inicialmente, imposto de fora ao africano, como uma etapa da sua cristianização; e que foi pensado pelo senhor branco como um meio de controle social, um instrumento de submissão para o escravo."³⁹

Uma colônia escravista estava pois fadada ao sincretismo religioso.⁴⁰ Outorgado, talvez, num primeiro momento, pela camada dominante, o sincretismo afro-católico dos escravos foi uma realidade

(37) Antonil, *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas* (1711), introdução e notas de Alice P. Canabrava, São Paulo, Companhia Editora Nacional, s.d., p. 161.

(38) Antonil, *op. cit.*, p. 164.

(39) Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil — Vers une sociologie des interpretations de civilisations*, Paris, PUF, 1960, p. 157.

(40) "O sincretismo marca pois uma das condições dos países de escravidão que é de mistura de raças e de povos, a coabitação das mais diversas etnias num mesmo lugar e a criação, acima das nações centradas nelas mesmas, de uma nova forma de solidariedade, no sofrimento, uma solidariedade de cor" — Bastide, *op. cit.*, p. 260.

185.13 6,00

que se fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primitivas religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram "nichos" em que pudessem desenvolver integralmente suas manifestações religiosas.⁴¹ Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que haviam se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-no no novo meio: como um animal vivo, diria Bastide, a religião africana secretou sua própria concha.⁴²

6
3
96
50
146

A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de um mesmo local, não pertencendo a uma única cultura. Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro. Para que pedir fecundidade às mulheres se, na terra do cativo, elas geravam bebês escravos? Como solicitar aos deuses boas colheitas numa agricultura que beneficiava os brancos, que se voltava para o comércio externo e não para a subsistência? "Mais valia pedir-lhes a seca, as epidemias destruidoras de plantações, pois colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho para o escravo, mais fadiga, mais miséria."⁴³ A primeira seleção operada no seio da religião africana colocaria de lado as divindades protetoras da agricultura, valorizando, em contrapartida, as da guerra — Ogum —, da justiça — Xangô —, da vingança — Exu.⁴⁴

Eivado de paganismos e de "imperfeições", conforme se viu acima, o catolicismo de origem européia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as

(41) Bastide, *op. cit.*, p. 79.

(42) Idem, p. 26.

(43) Bastide, *op. cit.*, p. 91. O primeiro estudioso a estabelecer as relações sincréticas entre os santos católicos e os orixás afros foi Nina Rodrigues. Hoje, os principais pais-de-santo e mães-de-santo do candomblé baiano — notadamente os de linhagem Ketu — rechaçam a idéia das equivalências, buscando um purismo religioso.

(44) Bastide, *op. cit.*, p. 91.

Santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. A mais famosa delas foi relatada pela Primeira Visitação do Santo Ofício ao Brasil: a de Fernão Cabral de Taíde, senhor do engenho Jaguaripe. Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como "Santinho", ora como "Filho de Santa Maria". Os devotos tinham um templo com ídolos, que reverenciavam. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que "dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira".⁴⁵ Os adeptos da Santidade diziam "que vinham emendar a lei dos cristãos",⁴⁶ e, ao fazer suas cerimônias "davam gritos e alaridos que soavam muito longe"⁴⁷ "arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado".⁴⁸ "Santa Maria", ou "Mãe de Deus", batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida. O próprio senhor do Jaguaripe costumava freqüentar o templo, ajoelhando-se ante os ídolos; segundo um dos depoentes, ele era bom cristão, parecendo "que fazia aquilo por adquirir assim a gente gentia".⁴⁹ Fernão Cabral seria, pois, um precursor da manipulação do sincretismo como controle social. Quando o governador Manuel Teles ordenou que se destruísse a Santidade do Jaguaripe, Fernão Cabral disse a seu emissário "que ele ia a muito perigo que os índios o matariam", recusando-se ainda a fornecer o reforço de gente solicitado pelo governador.⁵⁰

Certo estava Fernão Cabral de manter os índios todos em sua fazenda, sob suas vistas. Tudo indica que, tendo aprendido as práticas da Santidade no Jaguaripe, o índio Silvestre andou vagando pela capitania, ensinando os preceitos a outros índios. Estes andavam "levantados com ele pelas roças fazendo as cerimônias da dita erronia na qual diziam que era aquele o tempo em que tinham o seu Deus e os seus santos verdadeiros e que eles índios haviam de ficar senhores dos brancos e os brancos seus escravos, e que quem não cresse

(45) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias da Bahia — 1591-1593*, introdução de Capistrano de Abreu, São Paulo, ed. Paulo Prado, 1925, p. 277.

(46) Idem, p. 321.

(47) Idem, p. 346.

(48) Idem, p. 473.

(49) Idem, p. 266.

(50) Idem, p. 383.

nesta sua erronia a qual eles chamavam Santidade se haviam de converter em peixes e pássaros".⁵¹

A influência judaica, existente ainda em Portugal, também persistiria e cresceria na colônia. Com base em documento da época, Gilberto Freyre faz descrição notável de uma procissão quatrocentista: "Primeiro a procissão organizando-se ainda dentro da Igreja: pendões, bandeiras, dançarinos, apóstolos, imperadores, diabos, santos, *rabis comprimindo-se, pondo-se em ordem*. Pranchadas de soldados para dar modos aos salientes. *À frente, um grupo dançando a 'judinga', dança judia. O rabi levando a Toura*. Depois dessa seriedade toda, um palhaço fazendo mungangas. Uma serpente enorme, de pano pintado, sobre uma armação de pau, e vários homens por debaixo. Ferreiros. Carpinteiros. Uma dança de ciganos. Outra de mouros. São Pedro. Pedreiros trazendo nas mãos castelos pequenos, como de brinquedo. Regateiras e peixeiras dançando e cantando. Barqueiros com a imagem de São Cristóvão. Pastores. Macacos. São João rodeado de sapateiros. A Tentação representada por mulher dançando, aos requebros. São Jorge protetor do Exército a cavalo e aclamado em oposição a Santo Iago, protetor dos espanhóis. *Abraão. Judite. Davi*. Baco sentado sobre uma pipa. Uma Vênus seminua. Nossa Senhora num jumentinho. O menino Deus. São Jorge. São Sebastião nu cercado de homens malvados fingindo que vão atirar nele. Frades. Freiras. Cruzes alçadas. Hinos sacros. O Rei. Fidalgos."

Durante bastante tempo, judeus e cristãos haviam convivido relativamente bem em solo português, muitos cristãos adotando consciente ou inconscientemente práticas judaicas, o Antigo Testamento circulando quase que livremente durante o século XV e parte do XVI, festas cristãs e judaicas se misturando — dado que muitas das primeiras enquadravam-se na tradição israelita. O estabelecimento da Inquisição em Portugal e a perseguição antijudaica que se seguiu provocaram, como se sabe, emigrações em massa, originando em Amsterdã toda uma colônia portuguesa de origem judia. Para o Oriente, a emigração se inviabilizara a partir de 1560, ano em que se estabeleceu em Goa o Tribunal do Santo Ofício (único do mundo colonial

(51) Idem, p. 454. O grifo é meu. Hoornaert diz que as Santidades foram movimentos messiânicos indígenas de reação contra os missionários. Entre as províncias jesuíticas do sul também teria havido vários movimentos messiânicos de Santidade. "A Cristandade durante o primeiro período colonial", *op. cit.*, p. 393.

(52) Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 1, p. 379. Grifos meus.

português). O Brasil tornar-se-ia, desde então, o refúgio mais seguro para judeus e conversos, ao lado dos Países Baixos.⁵³

Seria errado, entretanto, dizer que os judeus e cristãos-novos radicados no Brasil continuaram vivendo intensamente a religião judaica. Ingressaram no clero,⁵⁴ foram mordomos das Misericórdias, membros de irmandades religiosas; dentre os presos pela Inquisição entre 1619 e 1644, era baixo o índice de religiosidade judaica.⁵⁵ Tudo pois leva a crer que os elementos do judaísmo se fundiram no conjunto das práticas sincréticas que compunham a religiosidade popular da colônia, constituindo uma de suas muitas faces.⁵⁶ Este processo, entretanto, não foi simples. Assim como os africanos cultuavam santos católicos e orixás, reelaborando a antiga religião ante a realidade da nova terra, também os cristãos-novos permaneceram, muitas vezes, a cavaleiro entre duas fés: "Não aceita o Catolicismo, não se integra no Judaísmo do qual está afastado há quase dez gerações. É considerado judeu pelos cristãos e cristão pelos judeus. (...) Internamente é um homem dividido..."⁵⁷

Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial.

(53) José Gonçalves Salvador — *Cristãos Novos, Jesuítas e Inquisição*, São Paulo, Pioneira-Edusp, 1969, p. 187. Ver também p. 159.

João Lúcio de Azevedo, *História dos Cristãos Novos Portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921: "Lionne, Bordéus e Amsterdã eram portos de preferência buscados pelos hebreus portugueses que se exilavam. Em nenhuma parte porém encontravam refúgio que lhes sorrisse como em Holanda." — p. 387. Eduardo d'Oliveira França acusa o movimento de ida e vinda de cristãos-novos, da Bahia para a Holanda e desta para a Bahia. *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Inquisidor e Visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia: 1618-1620*. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sonia A. Siqueira. Separata dos Anais do Museu Paulista, tomo XVII. Ver p. 158.

(54) "... dos 83 eclesiásticos que em 1656 ocupavam encargos na prelazia, 12, pelo menos, eram de linhagem hebréia, o que nos dá uma porcentagem de quase 15%, e com respeito às capitanias do Rio de Janeiro e de São Vicente, arrolamos 46 padres e 14 frades, da linhagem, e quase todos filhos da terra..." — Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 189. "Os conventos estavam então apinhados de religiosos de ascendência judaica, muitos dos quais eram católicos sinceros" — Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia — 1624-1654*, São Paulo, Perspectiva, 1972, p. 52.

(55) Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 161.

(56) Parece-me insustentável a posição de Sonia Siqueira: "Na exteriorização de sua fé reafirmavam-se os judeus a cada dia, acentuando sua diferença da generalidade cristã, individualizando-se coletivamente" — *op. cit.*, p. 68.

(57) Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 162.

De certa forma, reeditava-se aqui a história — recentemente contada — da cristianização do Ocidente: “toda uma rede de instituições e de práticas, algumas certamente muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenrolava à margem do culto cristão”.⁵⁸ Aqui, tolerou-se e se incentivou o sincretismo quando necessário, mantendo-o nos limites do possível. Lá, incorporaram-se manifestações folclóricas à religião oficial a fim de satisfazer necessidades da piedade popular: foi o que aconteceu, por exemplo, com a instituição da festa de Todos os Santos, incorporando o culto dos mortos.⁵⁹ Mas a incorporação de elementos folclóricos ou sincréticos não se processava por pura osmose.⁶⁰ Na colônia, os casos já aludidos da religiosidade afro e da divisão cristã-nova ilustram bem um clima de *tensão*. Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias, conforme mostra a bela análise de Bastide acerca da reformulação da importância dos orixás na colônia. Mais do que isso: não eram permanentes, ou definitivas.⁶¹ Entretanto, toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivên-*

(58) André Vauchez, *La spiritualité du Moyen-Age occidental — VIII^e. XII^e siècles* — Paris, PUF, 1975, p. 24.

(59) Vauchez, *op. cit.*, p. 26. Uma das mais belas análises sobre a incorporação de elementos folclóricos pelo cristianismo, inspiradora de quase todas as que se seguiram, é de Jacques Le Goff, “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne”, in *Pour un autre Moyen-Age — Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977. O mesmo autor trata da instituição do culto dos mortos pelos monges de Cluny em *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

Analisando a literatura medieval de viagens ao Além, Giuseppe Gatto acusa presença de um movimento de cristianização de tradições folclóricas na incorporação, pelo universo da escrita, de elementos da tradição oral. “Le voyage au Paradis — La christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Age” — *Annales, E.S.C.*, 34^e année, n.º 5, set-out. 1979, p. 938.

(60) Não me parece correta a formulação de Oronzo Giordano: “...aquele lento e complexo fenômeno de osmose, ou, se se quiser, de sincretismo religioso, entendido como encontro, adaptação freqüentemente invertida, fusão de experiências diversas e de atitudes naturais do homem face ao sagrado”. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 138.

(61) “De fato, o fato folclórico pode guardar consistência e realidade próprias, ao lado do fato religioso e independentemente dele, a partir do momento em que não é por ele absorvido. (...) tornam-se entretanto um elemento da religião popular a partir do momento em que, por determinada razão ou de determinada maneira, adquirem uma conotação religiosa. Em certos casos pode mesmo acontecer que um desses elementos, após ter sido

cia.⁶² É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo.⁶³

Apesar de algumas manifestações de percepção aguçada no tocante ao uso do sincretismo como controle social e ideológico — lembrem-se os casos de Fernão Cabral de Taíde e de Antonil —, dominou quase sempre, por parte da cultura das elites, a condenação e o horror a ele. Refletindo sobre a cristianização do México — onde foi agudíssimo o sincretismo —, o franciscano Bernardino de Sahagún, ainda no século XVI, mostrava aos missionários que o paganismo permanecia por detrás de um cenário cristão, “e que havia perigo de sincretismo”.⁶⁴ As Visitações do Santo Ofício acusaram — mais nos séculos XVI e XVII, menos na segunda metade do XVIII — imensa intolerância para com as práticas sincréticas, o mesmo acontecendo com o Tribunal de Lisboa quando, constituídos processos aqui na colônia, seguiam para serem julgados lá. Autoridades municipais bateram-se muitas vezes contra as congadas e reizados.⁶⁵ Nuno Marques Pereira condenava veementemente os “que vão encaretados com danças desonestas diante das procissões; e principalmente onde vai o Santíssimo Sacramento”, sugerindo maior re-

assumido pelo mundo da religião popular, torne a ser simplesmente uma tradição popular, sem nenhum componente de ordem espiritual” — Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen-Age — Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales Albert Le Grand, 1975, p. 37.

(62) “A teoria das ‘sobrevivências’ do paganismo torna-se caduca: nada ‘sobreviveu’ numa cultura, tudo é vivido, ou não é” — Jean-Claude Schmitt, “‘Religion populaire’ et culture folklorique” — *Annales, E.S.C.*, 31^e année, n.º 5, set-out. 1976, p. 946.

(63) Sobre o cristianismo medieval, diz Manselli que “vive... numa tensão perpétua, tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que o desfigura ou ameaça as forças que o estruturam” — Manselli, *op. cit.*, p. 41.

(64) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 145. Sobre o sincretismo religioso no México, ver Jacques Lafaye, *Quetzacóatl et Guadalupe — La formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, 1974. Ver ainda Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, trad., Berkeley, University of California Press, 1966, pp. 264-282. Para o estudo das persistências indígenas no Peru, a despeito dos esforços da Igreja no sentido de suprimi-las, ver Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: ‘L’extirpation de l’idolatrie’ entre 1532 et 1660*, Paris, Institut Français d’Études Andines, 1971.

(65) Leila Mezan Algranti, *O feitor ausente — Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro — 1808-1821*, Dissertação de Mestrado, ex. mimeo., 1983.

pressão a "estes abusos tão perniciosos".⁶⁶ A especificidade da religião católica praticada na colônia — o culto dos santos, o número excessivo de capelas, o aspecto teatral da religião, o que se convencionou chamar de "exterioridade" e de "ignorância religiosa" — escandalizou os viajantes estrangeiros que por aqui passaram.⁶⁷ Diziam eles, sobretudo os anglo-saxões e protestantes, que os brasileiros de cor estavam desvirtuando o cristianismo, fazendo dele uma mistura de imoralidade e cerimônias burlescas.⁶⁸

DOGMAS E SÍMBOLOS: INCERTEZAS E IRREVERÊNCIAS

As alegres missas promovidas por jesuítas no século XVI, em que os índios "iam tangendo e cantando" folias "a seu modo", ao som de maracás, berimbaus, taquaras parecem ter preconizado momentos de igual euforia religiosa: as festas do barroco mineiro setecentista que ficaram conhecidas como *Triunfo Eucarístico* e *Áureo Trono Episcopal*.⁶⁹ As procissões festivas que o bem-pensante Peregrino comentava escandalizado também ilustram o lado alegre da religiosidade na colônia. Mas não foi só de cores, ritmos e ruídos que esta se constituiu. Por grande parte das lágrimas vertidas, dos temores, dos medos de perseguições foi responsável o Tribunal do Santo Ofício nas suas visitas à colônia brasileira. Na documentação deixada por estas incursões tenebrosas, desvendam-se segredos cotidianos, dúvidas, incertezas, raivas, inconformismos que a religião oficial não dava conta em resolver. O tom geral oscila do ceticismo à vontade de crer, do materialismo à reverência ante as forças sobrenaturais, sendo, quase sempre, colorido do sincretismo caracteristicamente colonial. Procurarei mostrar, entretanto, que não há uniformidade total nos traços de religiosidade presentes nas Visitações, nas Visitas Eclesiásticas, nos Processos Inquisitoriais — basicamente, os

(66) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América* (1728), 6.^a ed., Rio, Publicação da Academia Brasileira, 1939, 2 vols., p. 111 e 113.

(67) Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial", *op. cit.*, p. 388.

(68) Bastide, *op. cit.*, 173.

(69) Para as alegres missas quinhentistas, ver Hoornaert, *op. cit.*, p. 297. As festas barrocas foram descritas por autores da época, Simão Ferreira Machado sendo um deles. Ver Afonso Ávila, *Resíduos Seiscentistas em Minas — Textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*, B. Horizonte, 1971, onde ambos os textos são publicados e comentados.

três tipos de fontes aqui utilizados. Em três séculos, notam-se permanências mas também se detectam alternâncias, substituições, traços desaparecidos.

"Lá vêm os diabos da Inquisição", exclamou o mercador cristão-novo João Batista, em casa do arcediogo da Sé de Salvador, no mesmo ano em que o Visitador Heitor Furtado de Mendonça iniciava sua trajetória inquisitorial em terras da colônia.⁷⁰ De norte a sul, temia-se a ação dos funcionários do Santo Ofício: em 1646, escrevendo do Rio de Janeiro aos inquisidores de Lisboa, o reverendo Antonio de Maris Loureiro relatava terem os moradores da capitania apedrejado um inquisidor, obrigando-o a se refugiar numa igreja.⁷¹ A tradição antiinquisitorial dos sulistas remontava ao século XVI: é bem conhecida a fala irada do mameluco bandeirante que, recriminado por Anchieta devido às suas práticas gentílicas, ameaçado pelo jesuíta com a Inquisição, "respondeu que vararia com flechas duas inquisições".⁷²

A ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas de todos, hóspedes constantes das imaginações aterradas. Traduzia a má-vontade, o desagrado, a irritação popular contra a religião oficial. Neste sentido, o clero também era visado. Em 1595, o tabelião de Filipéia, Francisco Lopes — que era cristão-novo e mameluco! — confessava na Mesa ter-se agastado com os padres da Companhia residentes nas aldeias, dizendo "com cólera que por clérigos e frades se havia de perder o mundo".⁷³ Os padres mentiam, pregavam uma religião que não dizia respeito aos anseios populares. Morador na Bahia, Baltazar Leal, sapateiro, discutia com o estudante João da Costa acerca da ressurreição de Jesus; dizia que Cristo não morrera, e que se os

(70) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 267.

(71) Anita Novinsky, "A gente das bandas do sul", *Suplemento Literário de O Estado de S. Paulo*, 15 de abril de 1967. Apud José Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 113.

(72) Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 84. As populações da península Ibérica também odiavam o Santo Ofício: "Um alfaiate pontevedrês é delatado em 1565 por dizer que estima tanto o Santo Ofício quanto o rabo de um cão." — Carmelo Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1983, p. 28.

(73) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Confissões de Pernambuco*, ed. J. A. Gonçalves de Mello, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 138.

padres diziam o contrário, faziam-no "para nos encarecer que Cristo Nosso Senhor morrera, mas que ele não morreu".⁷⁴

Para que existiriam dignitários na Igreja? Maria Gonçalves, a famosa Arde-lhe-o-rabo da Primeira Visitação, decana das feiticeiras coloniais "dissera que se o bispo tinha mitra que também ela tinha mitra e se o bispo pregava do púlpito também ela pregava de cadeira..."⁷⁵

As proposições anticlericais do cordoeiro baiano Isidoro da Silva mereceram maior atenção do Santo Ofício, que nelas viu here-sia. Isidoro era natural do Recôncavo, nascido em Santo Amaro e domiciliado em Madre de Deus, na ilha dos Cações, onde vivia "de sua pescaria". Solteiro, cristão batizado e crismado, vira-se às voltas com as visitas do ordinário desde 1725, quando tinha cerca de 35 anos, saindo culpado de concubinato em quatro visitas. Preso, queixou-se das desordens e violências dos outros presos, que o teriam deixado com "fraquezas no Juízo": proferira, então, proposições heréticas. Em 1729, seguiu para a Inquisição de Lisboa, onde continuou a ser inquirido, pediu reinquirição de testemunhas, protestou ter sempre sido bom cristão. A 15 de maio de 1732, foi posto no potro, tendo-lhe sido dado "todo o tormento a que estava julgado, em que se gastaria mais de um quarto de hora", o pobre gritando "que por amor de Deus o livrassem e tivessem compaixão dele". Imediatamente após, foi dada a sentença: Isidoro mostrava sentir, como alguns hereges condenados pela Igreja, "que Deus pedira os dízimos para sustentar vadios, os quais eram os clérigos, e que os sacramentos eram escusados e cousa suposta, e que não havia neces-

(74) *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias da Bahia*, 1618 (Marcos Teixeira), introd. Rodolfo Garcia. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vol. 49, 1927, p. 136.

(75) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 287. Frei Vicente alude ao calvinista "João Bouller", vindo entre os primeiros franceses que acompanharam Villegaignon ao Rio. Os portugueses de São Vicente — para onde fugiu — viram-no "morder algumas vezes na autoridade do Sumo Pontífice, no uso dos sacramentos, no valor das indulgências, e em a veneração das imagens." Denunciado ao bispo, obstinou-se e não quis se retratar: acabou morrendo nas mãos de um algoz. *História do Brasil*, p. 193. Capistrano conta história diferente: tendo sido processado pelo Santo Ofício de 1560 a 1564, João Bolés, uma vez libertado, seguiria para a Índia, onde desapareceu. Ver Capistrano de Abreu, "João Cointa, Senhor de Bolés" in *Ensaio e Estudos* (Crítica e História), 3.ª série, Rio, Edição da Sociedade Capistrano de Abreu, Livraria Brigueit, 1938, pp. 11-30. Ver também "Processo de João de Bolés e justificação requerida pelo mesmo (1560-1564)" in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, n.º XXV, 1903, pp. 215-308.

sidade de confessores porque ele Réu se confessava com fazer só um ato de contrição, e que os meninos, e mais pessoas, que morriam sem batismo iam ao céu, e que não havia nos homens poder para dizer eu te batizo, e só Deus era o que batizava, e não os clérigos, e se o faziam era para terem ofício com que ganhassem dinheiro sem trabalho, e assim os sacramentos do Batismo, e Penitência eram umas cerimônias, e as palavras, que neles diziam eram fantásticas". Considerado leve suspeito na fé, saiu em Auto Público a 6 de julho de 1732, na igreja do Convento de São Domingos em Lisboa, estando presentes D. João V, os infantes, os inquisidores. Dali seguiria para cumprir degredo de três anos no bispado de Miranda, muito longe do Recôncavo e da ilha dos Cações.⁷⁶

As proposições de Isidoro se assemelham extraordinariamente às do moleiro Menocchio, cujo processo Carlo Guinzburg analisou com brilho em *Il formaggio e i vermi*. Como seu companheiro de crença, o cordoeiro pregava a simplificação da religião — não há necessidade de confessores, basta um ato de contrição —, o abandono dos sacramentos — cerimônias com palavras fantásticas, "mercadorias" exploradas pelo clero como instrumento de opressão —, a crença apenas em Deus e nos Seus poderes — só Ele pode batizar. Em Menocchio, apesar de evidentes traços comuns com os anabatistas, Guinzburg viu um representante de corrente autônoma do radicalismo camponês que as convulsões da Reforma haviam trazido à tona, mas que eram anteriores à própria Reforma.⁷⁷ Em Isidoro, que provavelmente era branco — pois não há no processo alusão à mestiçagem ou origem negra —, o eventual passado de camponês europeu, português, estava bastante longe: seu pai lavrador também era natural do Recôncavo. Já o calvinismo não andava tão distante: havia cerca de cem anos que os holandeses tinham deixado o Recôncavo.

Como manifestações populares que não se vinculam obrigatoriamente ao calvinismo devem ser entendidos os desabafos enraivecidos contra a venda de bulas da Santa Cruzada e outros tipos de bulas papais. Em 1595, Luís Mendes dizia que as bulas da Cruzada

(76) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.289 ("Processo de Isidoro da Silva cordoeiro filho de Antonio da Silva lavrador de mandioca e natural e morador na cidade da Bahia"). Como quase todos os processos que consultei, as folhas não são numeradas.

(77) Carlo Guinzburg, *Le fromage et les vers*, trad., Paris, Gallimard, s.d., p. 56.

“não vinham senão a levar dinheiro”.⁷⁸ Brás Fernandes, velho cristão-novo de 71 anos, meirinho da vila de Igaraçu, dizia que “aquelas bulas se passavam para ajuntar dinheiro e fazer algumas esmolas e que para isto as passavam os papas”.⁷⁹ Morador na fazenda dos Gararapes (sic), com 27 anos em 1594, Simão Pires Tavares duvidava que as bulas papais pudessem absolver e salvar cristãos, menosprezando também o poder das contas bentas e de indulgências concedidas pelos pontífices: “não podiam ter virtude para as almas”, teimava, almejando talvez uma religião em que a espiritualidade fosse mais depurada. A várias pessoas afirmara entender “que as ofertas que se dão aos clérigos nas igrejas pelos ofícios não aproveitavam às almas, e que nem Deus pelas ditas ofertas faria bem às almas, dizendo mais que má prol fizessem as ofertas aos clérigos, porque com o seu cantar não iam as almas à glória”.⁸⁰

Uma conversa ocorrida no engenho de Duarte Dias por volta de 1590 ilustra bem o descrédito em que haviam caído as indulgências no fim do século, talvez ainda sob o impacto da pregação protestante que Trento, recente e ausente da vida colonial, não conseguira reverter. A conversação se travava entre dois lavradores, Estêvão Cordeiro — que tinha parte de cristão-novo —, Álvaro Barbalho e o mestre de açúcar Manuel Pires. Dizia Estêvão Cordeiro “que em Roma andavam as mulheres com os peitos descobertos e que os padres santos concediam indulgências aos homens que com elas dormissem carnalmente, por respeito de com isso divertir aos homens de fazer o pecado nefando. . .”⁸¹ Influências protestantes e judaicas se somavam assim ao descrédito católico em que caíra Roma e toda a hierarquia eclesiástica.

(78) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias de Pernambuco — 1593-1595*, introd. Rodolfo Garcia, São Paulo, ed. Paulo Prado, 1929, p. 426.

(79) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 34.

(80) *Idem*, p. 24.

(81) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 27. Chegando a Roma no século XVIII, Casanova observaria não existir cidade católica em que o homem se preocupasse tão pouco com religião. As mulheres iam à missa com *toilettes* que nada tinham de austeras, a cabeça coberta por uma gaze leve, os olhos descobertos, sempre fixados nos homens. Maurice Andrieux, *La vie quotidienne dans la Rome Pontificale au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1962, pp. 143 e 153. A intensa prostituição das duas principais cidades italianas do Renascimento, Roma e Veneza, teria gerado um verdadeiro “mito da cortesã italiana da Renascença” que, para Paul Larivaille, seria equivocado. *La vie quotidienne des courtisanes en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, Hachette, 1975, pp. 195-201.

Comuníssimas eram na colônia as discussões sobre o celibato clerical, a superioridade da condição dos eclesiásticos sobre a dos leigos e outras questões análogas que aparecem sob o título "ordem dos casados ser melhor que a dos religiosos". Grande parte das pessoas preocupadas com o assunto sequer sabiam que era matéria de alçada do Santo Ofício, e sujeita às suas sanções.⁸² Afinal, o matrimônio trazia prazeres e alegrias, devendo ser tão considerado por Deus quanto o serviço divino. Deus não fizera os homens para serem felizes? Pelo menos, era à felicidade que aspiravam os colonos. Gaspar Dias Matado, de alcunha o Barqueiro, acreditava que "tanto serviço faz a Deus um bom casado *na sua cama e casa*, como um sacerdote que celebra a missa no altar".⁸³ Deus criara tanto a ordem religiosa quanto a matrimonial: "o estado do casado era matrimônio que Deus fizera e ordenara", raciocinava Beatriz Mendes, filha de lavradores e mulher de carpinteiro, concluindo: "os outros estados e ordem que havia no mundo que eram feitos e ordenados pelos santos e santas, e que os frades e freiras não levavam nem faziam a vantagem aos casados que viam (viviam?) bem como Deus manda".⁸⁴ Clérigos desonestos, que viviam atrás de mulher, melhor seria que fossem casados, diz o carreiro de bois Bastião Pires Abrigueiro; lembrava com saudades do tempo em que fora casado, quando levava boa vida e vivia contente. Por isso é que proferira palavras que, na ótica inquisitorial, eram condenáveis.⁸⁵ Diogo Carneiro, lavrador de canas em Itamaracá, desconhecia que fosse pecado louvar os benefícios do matrimônio: "disse que a ordem do casado que Deus a fizera primeiro e que os que viviam bem casados e que faziam o que Deus mandava era tão boa essa ordem como a dos padres ou melhor, e que isto disse a propósito de se falar em alguns padres que falavam o que queriam e desonravam os outros homens..." Só tomou consciência do erro quando se afixaram os editais do Santo Ofício.⁸⁶

O descrédito em relação aos eclesiásticos talvez fosse atizado ainda mais pelo número considerável de padres conhecidos pelo mau viver. Nas Minas setecentistas foram numerosíssimos, sempre envolvidos em rixas, defloramentos, concubinatos, raptos, jogatina, bebe-

(82) "O estado conjugal não pode ser colocado acima do estado de virgindade ou de celibato", afirmava a assembléia de Trento. "Ao contrário, é melhor e mais venturoso permanecer em virgindade ou celibato do que entrar para o casamento" — Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 94.

(83) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 89. Grifo meu.

(84) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 43.

(85) *Idem*, p. 57.

(86) *Idem*, pp. 90-91.

deiras, desacatos aos fiéis.⁸⁷ Morador em São Paulo, o padre Manuel de Moraes "foi relaxado em estátua no Auto de 1642, por herege calvinista, e se casar sendo sacerdote com mulher da mesma seita". Teve cárcere, hábito penitencial perpétuo e foi para sempre suspenso das ordens: penas pesadíssimas para crime leve demais, comparado aos de outros religiosos da colônia.⁸⁸ No Auto de Fé realizado a 8 de agosto de 1683, no Terreiro do Paço de Lisboa, Antonio de Vasconcellos saiu culpado "por dizer missas, confessar e administrar o Santíssimo Sacramento da Eucaristia sem ser sacerdote nem ter ordens sacras". Sendo natural da ilha da Madeira, vivia em Salvador, Estado do Brasil. Teve como pena a proibição de tomar ordens "para efeito de ser sacerdote, açoutes e seis anos de galés".⁸⁹ Sentenciado em Mesa foi frei Luís de Nazaré, que no início do segundo quartel do século XVIII cometeu toda a sorte de desatinos na cidade da Bahia, promovendo curas supersticiosas, falsos exorcismos, abusando de mulheres.⁹⁰ Na mesma época, um pouco antes, o padre José de Souza de Azevedo, clérigo de São Pedro, foi condenado a três anos de degredo para fora de Lisboa pelas culpas cometidas nesta cidade: valer-se em exorcismos de coisas e palavras supersticiosas, "e fazer vir o diabo à sua presença em figura de um cágado tendo pacto com o mesmo".⁹¹ Como o padre baiano, ouviu sua sentença em Mesa: para os eclesiásticos, a Inquisição evitava os vexames públicos de um Auto de Fé.

Freqüentemente céticos ante os clérigos (dos mais modestos aos mais altos dignitários da Igreja), temerosos e irados ante o braço comprido da Inquisição, que os vinha catar na lonjura da colônia, o que pensavam os colonos acerca da Criação, de Deus, de Jesus, do mistério da Santíssima Trindade?

Por volta de 1617, um religioso do Carmo dissera "que quando Deus tirara a costa do homem para criar Eva, viera um cão e a comera, e que do que saíra pela parte traseira do cão fizera Deus a mulher, e que assim ficara Deus fazendo a mulher da traseira do cão e não da costa do homem".⁹² Uma primeira leitura do trecho

(87) Ver Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do Ouro — A pobreza mineira no século XVIII*, Rio, Graal, pp. 174-177.

(88) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(89) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(90) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723. ("Processo de frei Luís de Nazareth religioso professo de Nossa Senhora do Carmo Colado da Província da Bahia e morador na mesma cidade").

(91) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(92) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 148.

faz pensar em desacato da Criação, desvalorizando, machistamente, a figura da mulher. Assim, a mulher pecadora, infiel, traidora por natureza havia mesmo de sair do ânus do cachorro, como se fosse excremento. Esta explicação seria condizente com a tese de Delumeau, que analisa o antifeminismo como componente do medo à mulher, característico da Época Moderna.⁹³ Mas pode também estar implícita neste trecho uma carnavalização da Criação, que não implica obrigatoriamente em detração, e que remete a tradições medievais populares em que o obsceno é muito importante. Presente em festividades religiosas — danças lúbricas, canções grosseiras, pantomimas carregadas de simbologia erótica —, estavam-no também, de maneira mais acentuadamente bufa, em poesias quinhentistas que abordavam o tema do País de Cocagne, inserindo-o no Novo Mundo, como a *Begola contra la Bizaria*:

“Ele é grande e gordo como uma grande mó...
Do seu trazeiro corre o maná,
Quando cospe, cospe massapão,
E na cabeça, tem peixes em vez de piolhos.”⁹⁴

Se em depoimentos como o de Isidoro, o cordoeiro baiano, Deus é o objeto maior das crenças populares,⁹⁵ pode ser também o grande responsável pelas agruras cotidianas e, conseqüentemente, objeto de dúvidas e indagações. A vida dura da colônia ensejava descrédito e amargura. O cristão-novo André Gomes arrenegou várias vezes de Deus num só dia, estendendo sua ira a toda a população colonial: disse ainda “que por isso a gente deste Brasil sabia muitas artes e manhas porque era gente que vinha degradada do reino por maus

(93) Ver Delumeau, *La Peur en Occident XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, pp. 305-345, e também *A Civilização do Renascimento*, trad., Lisboa, Imprensa Universitária, 1984, vol. II, p. 125.

(94) Para o fundo obsceno e erótico das festividades populares, ver Oronzo Giordano, *op. cit.*, pp. 103-104. Para o tema do País de Cocagne, ver Carlo Guinzburg, *op. cit.*, p. 128. Ver ainda Delumeau (org.), *La mort des Pays de Cocagne — Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, e M. Bakhtine, *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen-Age et sous la Renaissance*, trad., Paris, Gallimard, 1970.

(95) “Baltazar Fonseca, pedreiro, que tinha 35 anos em 1594, foi acusado de não acreditar na Cruz e em santos tais como Pedro, Paulo e João mas somente em Deus” — Arnold Wiznitzer, *Os judeus no Brasil Colonial*, trad., São Paulo, Pioneira-Edusp, 1960, p. 22.

feitos".⁹⁶ Gente sem Deus, ou para quem um só não bastava. Para uma população heterogênea como a da colônia, havia que ter vários deuses: "havia mais deuses que um, porque havia Deus dos cristãos e outro dos mouros, e outro dos gentios", afirmava Lázaro Aranha por ocasião da Primeira Visitação à Bahia.⁹⁷

Sob irreverência aparente, estava quem sabe um desejo efetivo de humanizar Deus e torná-lo mais próximo. Incomodados com as chuvas abundantes, muitos dos colonos se queixavam do desleixo de Deus, que sobre eles vertia suas necessidades. É o caso de Violante Fernandes, cigana quadragenária e viúva de um ferreiro também cigano que viera degredado de Portugal por furto de burros; agastada com as chuvas, dissera "que Deus que mijava sobre ela e que a queria afogar"; na Mesa Visitadora procurou emendar o impropério, afirmando saber "que Deus não mija que é coisa pertencente ao homem e não a Deus".⁹⁸ Numa rede de diz-que-diz, a cigana Tareja Roiz ouvira da cigana Argelina que a cigana Maria Fernandes dissera "que pesava de Deus porque chovia tanto".⁹⁹ Conferindo ainda atributos humanos a Deus, a cigana — sempre elas! — Apolônia Bustamante, ao caminhar "por chuvas e lamas e enxurradas" dissera "com agastamento e trabalhos (...) bendito sea el carajo de mi señor Jesu Christo que agora mija sobre mi". Natural de Évora, degredada por furto, vivendo entre blasfêmias e brigas conjugais, Apolônia contabiliza seus insultos: fizera-o por "dez ou doze vezes, pouco mais ou menos"; "em Portugal e Castela, e lhe parece também que nesta capitania..."¹⁰⁰ O Deus mijador, fálico, provido de pênis das Visitações quinhentistas estaria ainda muito próximo da religiosidade européia medieval, em que era tão difícil separar práticas cristãs e pagãs. Por outro lado, estava distante de bem mais de um século do longínquo e inatingível Deus dos jansenistas.¹⁰¹

(96) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 188.

(97) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 351. Sobre o catolicismo popular no Brasil, diz Artur Ramos: "Deus, como abstração monotéista, é uma entidade incompreensível, e apenas existente nos jogos de palavras. Para que o vulgo se demore a pensar nele, é preciso figurá-lo, representá-lo num símbolo concreto. E nós vemos então, o Padre Eterno convertido num velho de barbas, sobrececho carregado e voz grossa e tonitruante. Herança de velhos paganismos." — *O folclore negro no Brasil*, Rio, Civilização Brasileira, 1935, p. 17. Grifo no original.

(98) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 58.

(99) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 385-386.

(100) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 128.

(101) Entretanto, há uma corrente medieval erudita que considera Deus como inatingível, recluso num universo longínquo, que só a revelação (e nunca

Para a maioria esmagadora dos habitantes da colônia, as doenças, as forças e armadilhas da Natureza apresentavam-se como indomáveis, irredutíveis. A fé mostrava, por isso mesmo, contornos tradicionais, arcaicos, onde a demanda de bens materiais e de vantagens concretas assumia grande importância, como se fosse uma espécie de contrato do tipo "toma lá-dá cá". "Sant'ana, se tu me salvars, tornar-me-ei monje", jurara Lutero, no meio da tempestade, ao voltar de Erfurt — tipo de prece que o Reformador rejeitará em seguida, mas que foi conservada pela maior parte do mundo cristão", diz Delumeau.¹⁰² A colônia não fugia e esta regra. Cecília Fernandes, 70 anos, casada com um oleiro da capitania de Pernambuco, dissera, colérica, "que não havia Deus no mundo se Deus não a vingasse de quem ela pedia vingança"; Violante Pacheca, cristã-nova, 44 anos, tivera diferenças com o marido, e "agastada, disse que Deus não seria Deus se a não vingasse do dito seu marido e de uma mulher por quem ele dava nela..."¹⁰³ Mulher de pescador, a mameluca Domingas Gonçalves, de 30 anos, tivera uma terrível dor de dentes por ocasião de sua última gravidez; devido a seu estado, não lhe extraíam o dente, e a dor não cessava. Uma noite, "dentro na sua câmara, se pôs defronte de um crucifixo e disse que pois Deus lhe não tirava a dita dor não era Deus".¹⁰⁴ Um filho mameluco de Jerônimo de Albuquerque, de nome Salvador, brigara com escravos seus, dizendo "que descreia de Deus se lhe não fizessem tal e tal"; brigando com o mercador João de Paz na rua de João Eanes, "também com cólera e agastamento disse que descreia de Deus se lho não pagasse".¹⁰⁵ Estudante de Gramática; 21 anos, Manuel de Figueiredo

a razão) poderia alcançar: o sistema do franciscano inglês Guilherme de Occam (1270-1347). Está nas bases da violenta reação protestante contra a familiaridade cotidiana com que se tratava Deus. Um provérbio dizia: "Laissez faire Dieu, qui est homme d'aage". Froissart afirmava: "Pour si hault homme qui Dieu est." Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, pp. 58 e 60.

(102) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 131.

A influência negra reforçaria este aspecto de troca equivalente da religiosidade popular. Para Fernando Ortiz, a "economia teoantrópica" dos negros diferia profundamente de "uma economia de créditos a longo prazo": tratava-se, ao contrário, de "uma religião de consumo imediato (...) sem crédito nem interesses acumulados". Citado por Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, p. 196.

(103) *Primeira Visitação. Confissões de Pernambuco*, respectivamente pp. 135 e 117.

(104) Idem, p. 32.

(105) Idem, respectivamente pp. 76 e 77.

viu-se meio doido pelo fato de estar "amarrado nu com a camisa alevantada aos peitos" e ser cruelmente açoitado por três pessoas, sem que nenhuma das outras, presentes, o acudissem; "com impaciência", arrenegou de Deus e de Nossa Senhora.¹⁰⁶ O biscainho Martim Álvares, de 30 anos, também se vira às voltas com violências inexplicadas. Morava em Itaparica, e fora preso por Gaspar de Azevedo, que amarrou suas mãos atrás das costas e o tratou muito mal sem que ele merecesse. Cheio de pisaduras, "desatinara (...) com a força da paixão, que vendo que nenhuma da gente branca lhe acudia, dissera em altas vozes como desesperado por cinco ou seis vezes que arrenegava de Deus e da Virgem Maria Nossa Senhora, e de São Pedro e de São Paulo, e de todos os santos da Corte dos Céus, e do Padre que o batizara", persistindo nas blasfêmias por cerca de 4 horas.¹⁰⁷ Por que Manuel de Figueiredo e Martim Álvares estiveram presos? A documentação não responde. É certo, entretanto, que a violência sempre presente no cotidiano da colônia impelia à descrença nos dogmas.

Atormentado por doença que não cessava, as dores, sempre fortes, passando das costas ao peito, "e muitas vezes ao coração", desesperando de ter saúde um dia, o clérigo tonsurado Dionísio de Affonseca, 26 anos, natural da Vila da Vigia perdeu a esperança em Deus e duvidou da justiça divina. "Arranhando-se pela cabeça e puxando-se pelos próprios cabelos", pediu que os diabos o levassem e que Deus o sepultasse nos infernos, "porque desesperou da Sua Misericórdia". Intrigava-o o fato de Deus castigar "a alguns por uma culpa só" e não castigar "a outros que tinham inumeráveis culpas", sendo que muitos dos primeiros se perdiam, enquanto os da segunda categoria, rezando na hora da morte um ato de contrição, se salvavam. Por tudo isto, "tinha Deus algumas vezes por injusto, e quando menos ficava duvidoso se era justo ou injusto".¹⁰⁸

Curioso que nenhum dos colonos descontentes com a sorte e que renegaram Deus, duvidando Dele, chegaram aos extremos de dois portugueses condenados pela Inquisição no século XVII. João Fernandes, alfaiate da região de Covilhã, dissera "que nenhuma coisa

(106) *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e ratificações da Bahia: 1618-1620*. Introdução de Eduardo d'Oliveira França e Sonia Siqueira. Anais do Museu Paulista, tomo XVII, p. 451.

(107) Idem, p. 506.

(108) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará — 1763-1769*, apresentação de José Roberto Amaral Lapa, Petrópolis, Vozes, 1978, pp. 198-199.

devia a Deus Nosso Senhor porque podendo-o fazer rico, o fizera pobre, e dando muitos bens a outros, a ele só dera trabalhos, *e que se chegara a Deus lhe havia de dar com uma faca*". Como Dionísio, duvidava da Justiça Divina; mas enquanto o clérigo se perdia em considerações metafísicas, o alfaiate ia direto à questão: se Deus era o Criador a ser adorado, por que fizera a desigualdade social? O barqueiro Luís Roiz de 30 anos (20 a menos que o alfaiate) afirmava "não dever com Deus, e que se o mesmo Sr. lhe não dava de comer *lhe havia de tirar as tripas com uma faca*, e com efeito fez com ela um risco em uma imagem do mesmo Sr. e que se lhe não dava o dinheiro *o havia de afogar no Tejo*".¹⁰⁹ Sem colocarem em xeque a existência de Deus, os dois blasfemos portugueses — que saíram juntos no mesmo Auto de Fé, a 21 de junho de 1671 — duvidavam de sua justiça porque eram pobres e mal tinham com o que viver. Neles, variava apenas o grau de violência: o de Luís Roiz era maior, efetivando-se na agressão à imagem. Esse confronto com Deus talvez fosse um traço moderno: a intermediação dos santos medievais (que ao mesmo tempo estabeleciam a relação entre o fiel e Deus e protegiam este último da eventual ira do primeiro) perdera a eficácia.¹¹⁰

Filho de Deus, Jesus também era alvo de descontentamentos populares. "Boto a Cristo muita merda, e pela hóstia muita merda, pela Virgem Maria muita merda", respondia o licenciado Filipe Tomás de Miranda quando lhe perguntavam como ia passando.¹¹¹ O cristão-novo Simão Pires Tavares, além das dúvidas quanto ao poder dos clérigos, "disse que merda para a escola de Jesus, e a mesma sujidade para Jesus". Costumava ainda jurar pelas tripas e tutanos de Jesus.¹¹² Como o Deus mijador, imaginava-se um Jesus humano, provido de entranhas, que procriava como outro qualquer: perdendo no jogo, o marinheiro Antonio Nunes, de 30 anos, "jurara duas vezes pelo filho de Jesus Cristo".¹¹³ Mas dele se esperavam também concursos sobrenaturais. O judeu Duarte Roiz, ao assistir passar pela porta da cadeia a procissão de Endoenças, zombara do conformismo dos presos, que pediam "esmola por amor de Deus Nosso Senhor Jesus

(109) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 145/6/180-A.

(110) Devo esta observação a Hilário Franco Jr.

(111) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 160.

(112) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 24.

(113) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 370. Menocchio dizia que Jesus era um homem como outro qualquer, apenas mais digno. *Op. cit.*, p. 39.

Cristo”: “Não vai aí Nosso Senhor Jesus Cristo, por que não vos tira da cadeia?”, indagara.¹¹⁴

Cristo era desacatado também nos símbolos que o representavam: imagens, crucifixos. Num clima que lembra a alegre religiosidade medieval, dois cristãos-novos — o já referido licenciado Filipe Tomás e o caixeiro Luís Álvares — divertiram-se tecendo considerações sobre a imagem de Jesus que saíra na Procissão dos Passos. Sem se ajoelhar, “escarnecendo com grandes risos”, dissera o licenciado: “que má cara leva o Cristo!” “Como leva as barbas borradas!” — acrescentara o caixeiro. “Muito borradas as leva”, aquiesceu Filipe Tomás.¹¹⁵

O desrespeito ao crucifixo foi uma das infrações mais comuns na colônia, sobretudo nos dois primeiros séculos. Quase que invariavelmente, atribuíram-na a judeus e cristãos-novos. Cristãos-novos seriam Luís Vaz de Paiva e seu sobrinho, que roubaram um crucifixo da ermida de Nossa Senhora da Ajuda e andaram com ele pelas ruas, assustando pessoas de noite — quando abriam a porta das casas e introduziam apenas o braço que segurava o crucifixo —, levando-o a casas de jogo e “dizendo daí barato para este homem”.¹¹⁶ Fama de judeu tinha um Isidro, provavelmente original da Vila de Cameté, 38 anos, branco, cara redonda, cheio de corpo, cabelo trançado, e cujo crime denunciado na Mesa da Visita do Grão-Pará foi o de amarrar um crucifixo numa goiabeira e açoitá-lo.¹¹⁷ Cristão-novo era ainda Diogo Castanho, homem solteiro, que infligia ao crucifixo a convivência com suas atividades sexuais: “quando tinha ajuntamento carnal com uma sua negra metia debaixo dela um crucifixo”.¹¹⁸

Nos autos da Primeira Visitação a Pernambuco, uma das presenças mais constantes é a do mercador João Nunes, acusado a cada momento de ter “um crucifixo a par de vaso imundo em que fazia seus feitos corporais”,¹¹⁹ de ter “em sua câmara”, no que parecia um servidor, um crucifixo sobre o qual urinava, dizendo “lavai-vos lá”.¹²⁰ Chegara a envenenar mortalmente um pedreiro que testemu-

(114) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 105.

(115) *Idem*, p. 159.

(116) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 152, 153, 182, 195. A citação transcrita encontra-se nesta última página.

(117) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 228-229.

(118) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 124.

(119) *Idem*, p. 34.

(120) *Idem*, p. 124.

nhara o crime horrendo.¹²¹ Entretanto, o depoimento do licenciado Diogo do Couto lança dúvida sobre o modo pelo qual João Nunes efetivamente fazia suas necessidades. Era a pessoa mais indicada para falar do caso, pois mandara prender tanto o pedreiro quanto João Nunes; nega parcialmente as culpas imputadas ao mercador, dizendo, entre outras coisas, nunca ter sabido que João Nunes fizesse suas necessidades sobre um crucifixo. A bem da verdade, afirma o licenciado, havia um crucifixo em sua casa, e relativamente próximo do local que servia como vaso — mas não no mesmo recinto. Esclarece ainda Diogo do Couto ter sido o adultério, e não outro, o motivo que o levou a mandar prender João Nunes.¹²²

Verdade ou mentira? Inútil saber. Histórias deste tipo se arquitetavam coletivamente, cada uma das imaginações contribuindo na construção de um relato semilendário, vincado pela presença de arquétipos seculares que ridicularizavam símbolos, invertiam-nos, negavam-nos e, talvez, procuravam criar uma antiordem dessacralizadora.

Desacatos e crucifixos fazem parte de estereótipos antiqüíssimos, que através dos tempos foram imputados a diferentes categorias sociais marginais ou marginalizadas. Cuspir no crucifixo, arrastá-lo pela casa, esmagá-lo com os pés, urinar sobre ele foram crimes imputados aos templários no século XIV, integrando o processo monumental com que Filipe o Belo destruiu esta ordem e o seu poderio.¹²³

Mas, muitas vezes, havia um substrato real, nem sempre, entretanto, imputado a judeus. Além dos templários, os cátaros eram acusados de repudiar a cruz. “Ela não vale nada, ela é símbolo do mal”, dizia o sapateiro cátaro Arnaud Vital, habitante de Montailhou no início do século XIV. Bélibaste, o venerado perfeito, escumava de ódio ante as cruzes de madeira que pontilhavam a paisagem: “Se eu pudesse, quebrá-las-ia a golpes de machado; faria fogo com elas, para ferver a marmita”, dizia o santo homem.¹²⁴ O sinal da cruz também era odiado, e Pierre Authié propôs uma fórmula ao

(121) Idem, pp. 91-92. Açoitar crucifixos era prática bastante comum entre os colonos. Por volta de 1628, acusou-se um cristão velho, morador da Vila de São Paulo, de açoitar um crucifixo. Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 109.

(122) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 300-306.

(123) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, trad., Madrid, Alianza, 1980, p. 125.

(124) Emmanuel Le Roy Ladurie — *Montailhou, village occitan — de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, p. 479.

pastor Pierre Maury para que ele, entrando na igreja, pudesse ludibriar os cristãos — a Inquisição era temidíssima então — sem violentar sua fé íntima e secreta: “no verão, Pierre, você pode (sob pretexto de se persignar) espantar as moscas de seu rosto; fazendo isto, você pode dizer também: eis a fronte e eis a barba, eis uma orelha e eis outra”.¹²⁵ Ante a ridicularização cátera do sinal da cruz, não há como se furtar a comparações. Cristão-novo, filho de mulher que, ao que diziam, perecera no cadafalso, Diogo Soares ensinara um negrinho a se benzer da seguinte forma: “pondo a mão na testa disse, boi, e pondo a mão no peito disse, corda, e pondo a mão no ombro esquerdo disse, faca, e pondo a mão no ombro direito disse, cavalo, então fazendo reverência com a cabeça disse, Amém Jesus”. Diogo Soares e o irmão, Fernão Soares, senhor de engenho em Pernambuco, caíam na gargalhada.¹²⁶

No século XVIII, os antonianos do Congo — adeptos de forma remodelada e totalmente africanizada do cristianismo — eram exortados por sua profetiza, Kimpa Vita (ou Dona Beatriz) a não venerarem a cruz “porque era o instrumento da morte de Cristo”.¹²⁷

Eduardo Hoornaert analisa o simbolismo da cruz como corporificação do poder metropolitano e da colonização, vendo no Jesus representado um branco aristocrático que sofre como herói, e não como pobre: “No Brasil, Jesus não nasce num presépio, mas sim num berço de ouro, ele não pertence à senzala mas sim à casa grande”.¹²⁸ Independente da validade da observação, é curioso notar que dificilmente os escravos negros se voltavam contra a representação de Jesus na cruz: eram antes elementos das camadas médias ou da própria elite econômica que o faziam, deixando aflorar, malgrado sua condição social e poderio, um substrato popular de práticas supersticiosas e crenças heréticas enraizadas no Velho Continente. Assimilando o cristianismo conforme suas necessidades e conforme as regras de sua lógica, os escravos negros, ao contrário, tenderiam a empregar — assim como os índios — imagens e crucifixos em seus ritos sincréticos. Para o Congo quinhentista, Balandier notou a utilização de crucifixos nos rituais de fertilidade e nos cuidados com a proteção mágica de casas e indivíduos.¹²⁹ Nos catimbós

(125) Le Roy Ladurie, *op. cit.*, p. 479.

(126) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 20.

(127) Boxer, *op. cit.*, p. 132.

(128) Hoornaert, *op. cit.*, p. 345.

(129) Georges Balandier, *La vie quotidienne au Royaume du Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, s.d. *Apud* Muchembled, *op. cit.*, p. 278.

paraibanos do século XX, não pode faltar a cruz de madeira: "Deve estar dentro de uma bacia ou mesmo sobre a toalha ou debaixo de um tamborete."¹³⁰

Para os desacatos ao crucifixo, portanto, parece-me mais plausível uma explicação como a que Guinzburg deu ao sincretismo herético de Menocchio: sob o impacto das convulsões religiosas dos séculos XV e XVI, afloraram crenças populares e heréticas. Procurando varrê-las, as duas Reformas chamaram atenção sobre elas, e de certa forma, asseguraram sua perpetuação.¹³¹

Os desacatos a santos e à Virgem também se inseriam em tradições antigas, comuns às populações da Europa Ocidental. Entretanto, primeiramente em Portugal e, depois, na colônia, ganharam traços específicos que acabaram por diferenciá-los bastante dos congêneres de outras partes da Europa. No Velho Mundo, as formas afetivizadas da religiosidade popular tenderiam a desaparecer no final do século XVIII, ou, pelo menos, tornarem-se bastante restritas. Na colônia, persistiram até mais tarde, entrando pelo Império, conforme atesta Gilberto Freyre em *Casa Grande & Senzala*. O culto à Virgem e, sobretudo, aos santos, é um dos componentes da religiosidade popular em que é mais nítida e perceptível esta afetivização. Num movimento ambíguo — como ambígua é a cultura popular —, afetivização e detração se aproximavam muitas vezes: o santo que se venera, que se adora, com quem se trocam confidências é também aquele que, no contexto da economia religiosa do *toma-lá-dá-cá*, pode-se atirar num canto, xingar, odiar em rompantes de cólera ou de insatisfação.

O culto marial, que se desenvolvia desde o século XII, conheceu, no século XV, um momento de intensificação: Nossa Senhora da Misericórdia, da Graça, do Bom Socorro, do Rosário — cujo culto deveu muito ao dominicano bretão Alain de La Roche —, da Imaculada Conceição.¹³² Posteriormente, os reformadores se irritariam

(130) Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste — Usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio, Civilização Brasileira, 1938, p. 119.

(131) Guinzburg, *op. cit.*, p. 56. Na Visitação setecentista ao Norte do Brasil, toda uma família é acusada de desrespeito à imagem de Cristo: "se retiravam para fora do Altar, desabotoando os calções levantavam a camisa pela parte de trás, e viravam esta parte para as ditas imagens e abrindo as nádegas lhas mostravam olhando ao mesmo tempo com o rosto retorcido, e violenta positura para a dita imagem do Senhor..." — *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 220.

(132) Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, p. 53.

com a proliferação das representações da Virgem; na *Apologia de Heródoto*, Henri Estienne indagaria qual, dentre tantas designações, seria verdadeiramente a mãe de Deus.¹³³

Segundo Hoornaert, as primeiras imagens marianas no Brasil ainda são milagreiras ou medianeiras: assim, Nossa Senhora da Graça, a famosa imagem encontrada por Caramuru na Bahia, em 1530, e em honra da qual Paraguaçu mandou erguer uma capela.¹³⁴ Viriam em seguida as imagens guerreiras, patronas de vitórias contra índios e herejes: Nossa Senhora da Vitória, que assegurou triunfos contra índios e contra franceses na Bahia;¹³⁵ Nossa Senhora dos Prazeres, garantidora da vitória de 1656 sobre os holandeses.¹³⁶

Cultuando a Virgem nas igrejas, nas capelas, nas procissões e confrarias, sincretizando-a conforme avançava a colonização — a popularíssima Nossa Senhora do Rosário dos escravos negros, tão reverenciada no século XVIII mineiro —, os colonos brasileiros carnalizaram-na e desacataram-na na religiosidade cotidiana. Manuel Dias era clérigo e oficiava na matriz, em Pernambuco; um dia, foi visto em frente à capela de Nossa Senhora do Rosário daquela igreja, a perna levantada e dando “um grande traque diante da imagem da Virgem de vulto fermosa que está no altar”.¹³⁷ Reprendido pelo padre coadjutor Rodrigo Soares, reagiu com risos. Mas temia os rigores da Inquisição: “Aos 10 de novembro de 1595 veio este clérigo Manuel Dias à mesa acusar-se que na capela do Espírito Santo (...) perante outros sacerdotes sem respeito do lugar largava algumas ventosidades...”¹³⁸ Arrependido, pediu perdão pela irreverência.

Ressaltavam-se na Virgem suas características humanas, femininas. O cristão-novo Bento Teixeira — seria o autor da *Prosopopéia*?

(133) Delumeau, “Les réformateurs et la superstition”, in *Un Chemin d'Histoire*, p. 67. J. Huizinga, *El otoño de la Edad Média*, trad., Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1947, p. 214.

(134) Hoornaert, *op. cit.*, p. 347. Para o episódio de Nossa Senhora da Graça e os consortes Caramuru-Paraguaçu, ver Jaboatão, *op. cit.*, vol. I, p. 51; Rocha Pita, *op. cit.*, p. 31.

(135) Jaboatão, *op. cit.*, pp. 88-91.

(136) Hoornaert, *op. cit.*, p. 346.

(137) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 43. Também em Portugal costumava-se inserir a Virgem em contextos profanos, carnalizando sua função: “Hickey ficou escandalizado ao ver a Virgem Santa de vestido prateado, coberta de jóias, dançando o fandango com Nosso Senhor de cabeleira empoadada” — Suzanne Chantal, *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do Terramoto*, trad., Lisboa, Edições “Livros do Brasil”, s.d., p. 179.

(138) Idem, idem.

— jurava pelo pentelho da Virgem.¹³⁹ Como conciliar a condição de mulher e a de mãe de Deus? Questionava-se insistentemente a sua virgindade. Por volta de 1616, o cristão-novo Manuel ou Francisco de Oliveira afirmara no rio São Francisco que Nossa Senhora parira duas vezes; Deus se encarregara de puni-lo *a priori*: era “aleijado de pés e mãos”.¹⁴⁰ O marinheiro Manuel João, natural da ilha Terceira e morador da Baía foi condenado pelo Santo Ofício “por herege luterano e por proferir palavras contra a pureza da Virgem Maria Nossa Senhora”. Saiu no Auto de Fé que a 10 de julho de 1644 realizou-se no Terreiro do Paço, em Lisboa; teve açoites, mordida e três anos de galés.¹⁴¹ O sapateiro Frutuoso Antunes, cristão-novo, 55 anos, ia mais além: julgava “que a Virgem Maria Nossa Senhora não fora Virgem antes do parto, nem no parto, nem depois do parto”.¹⁴² Mais uma vez, não é a ascendência da religião judaica que explica os desacatos a Maria. Os camponeses cátaros de Montailhou tratavam a Virgem de “tonel de carne” em que se acondicionara Jesus Cristo, venerando-a entretanto como força ctônica.¹⁴³ Não acreditavam na sua virgindade: Cristo fora feito “na porra e na merda, fodendo no vaivém, quer dizer, pelo coito do homem e da mulher, como todos nós”.¹⁴⁴ Mais do que blasfêmia, transparece aqui o desejo de fazer de Cristo e da Virgem homens como quaisquer outros. Dominado pelo senso prático, o moleiro Menocchio também não acreditava ser possível que Maria tivesse parido e continuado Virgem.¹⁴⁵

Para exprimir de modo inequívoco o ceticismo ante a pureza da mãe de Deus, Manuel de Gallegos e Francisco Mendes, cristãos-novos, tinham uma égua cinza, cega de um olho, a que chamavam Maria ou Maria parda, perguntando jocosamente ao escandalizado feitor Baltazar Pedro: “Vistes lá a nossa Maria parda?”¹⁴⁶ Mas nem sempre eram irônicas as irreverências. Na fazenda de Fernão Cabral, uma negra da Guiné chamada Petronila, cristã batizada, dera uma bofetada num retábulo de madeira em que estava representada Nossa Senhora, “dizendo que aquela senhora não prestava que era de tábua,

(139) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 511-512.

(140) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 103.

(141) ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(142) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 360.

(143) Le Roy Ladurie, *op. cit.*, pp. 288 e 493.

(144) *Idem*, p. 528.

(145) Guinzburg, *op. cit.*, p. 38.

(146) *Segunda Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 175. Ver também pp. 114-115.

que melhor era a sua dos gentios de pedra que se bolia quando chegavam a ela..."¹⁴⁷ Por volta de 1747, em Conceição de Mato Dentro, capitania de Minas Gerais, Maria da Costa dizia a uma mulher com quem brigava que a esbofetearia, pois "era mulher capaz de dar uma bofetada em Nossa Senhora do Pilar".¹⁴⁸ Alguns anos depois; ainda em Minas, desta vez no Sabará, a negra mina Rosa Gomes "vendo-se desesperada certo dia em sua casa entre quatro paredes, solitária e sem ventura, pedia aos santos e lha não davam, e não achando pau nem corda para se enforcar, assim desesperada e fora de si, partiu a facão as imagens de Nossa Senhora, Santo Antonio, inclusive o menino Jesus, decepando-lhes a cabeça e arrancando-lhes os braços". Na segunda metade do século XVIII, a Inquisição mostrava-se, às vezes, mais complacente do que nos dois séculos anteriores: Rosa foi asperamente repreendida, mas soltaram-na e lhe restituíram os bens.¹⁴⁹

Gilberto Freyre mostrou muito bem o lado afetivo da religiosidade colonial: mulheres estéreis se esfregando nas imagens de São Gonçalo, invocando seus préstimos com intimidade:

"Casai-me, casai-me
São Gonçalinho,
Que hei de rezar-vos,
Amigo santinho."

Ou então:

"São Gonçalo do Amarante,
Casamenteiro das velhas,
Por que não casais as moças?
Que mal vos fizeram elas?"¹⁵⁰

Ressaltou também a familiaridade no trato com Santo Antonio, a quem se pediam maridos, que se chamava para ajudar a busca de objetos perdidos, pendurando-o de cabeça para baixo dentro da ca-

(147) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 550. Antonio Baião, "A Inquisição no Brasil — Extractos d'alguns livros de denúncias", *Revista de História*, Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos, Lisboa, jan-mar. 1912, n.º 1, p. 194.

(148) *AEAM*, Devassas — 1747-1748, fl. 32.

(149) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, n.º 128, 1762. *Apud* Luís Mott, "Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro", exemplar mimeografado, p. 7.

(150) Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 1, p. 343.

cimba ou do poço para apressar o atendimento das promessas, colocando-o ainda dentro de urinóis velhos.¹⁵¹ Lembrou a popularidade de São João Batista, “festejado no seu dia como se fosse um rapaz bonito e namorador, solto entre moças casadoiras, que até lhe dirigem pilhérias: ‘Donde vindes, São João, que vindes tão molhadinho?’”.¹⁵² Chamou a atenção para o papel de capitães sagrados ou chefes militares atribuído a São Jorge, a São Sebastião, “como qualquer poderoso senhor de engenho”.¹⁵³ Evocou a habilidade de São Pedro em casar viúvas.¹⁵⁴ Em termos gerais, viu os santos como catalizadores de uma grande tensão procriadora dos lusos, que sensualizaram os santos e a religião, os estímulos ao amor e à fecundidade passando para a culinária colonial e se traduzindo em nomes sugestivos: suspiros-de-freiras, toucinho-do-céu, papos-de-anjo, levanta-velho, língua-de-moça, mimos-de-amor.¹⁵⁵

Na sua interpretação brilhante, Gilberto Freyre, mais uma vez, ateve-se às manifestações culturais da elite social, dos senhores de engenho — notadamente os nordestinos —, deixando de lado as práticas e as crenças das camadas médias e inferiores da sociedade. O culto dos santos se difundira extraordinariamente a partir do século XV e por todo o século XVI — “o politeísmo estava prestes a renascer”, exagera Delumeau.¹⁵⁶ Eram os grandes intermediários a que se recorria.¹⁵⁷ Mas, ambíguos, podiam ser bons ou ruins, generosos ou vingativos.¹⁵⁸ Portanto, podiam despertar no homem raiva e violência que eram tanto mais legítimas quanto mais duras fossem as condições

(151) Gilberto Freyre, *op. cit.*, vol. 1, pp. 342-343.

(152) Idem, p. 312.

(153) Idem, p. 313.

(154) Idem, p. 343.

(155) “... a vibração erótica, a tensão procriadora que Portugal precisou de manter na sua época intensa de imperialismo colonizador”, *op. cit.*, pp. 346 e 347.

(156) Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, p. 54.

(157) Vauchez, *op. cit.*, p. 26: “Em face de um Deus-Juiz, ao mesmo tempo distante e onipresente, os fiéis se sentiam desequipados. Sentiram necessidade de recorrer a intermediários.”

(158) Atribuíam-se poderes malignos aos santos, e no Berry falava-se de santos “invejosos”. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 246. No colóquio *Peregrinatio*, Erasmo caçoava dos temores infundidos pelos santos à gente simples: “Pedro pode fechar a porta do céu; Paulo está armado com uma glaiva; Bartolomeu, com um facão; Guilherme, com a lança. O fogo sagrado fica à disposição de Antonio. O próprio Francisco de Assis, depois que foi para o céu, pode tornar cegas ou loucas as pessoas que não o respeitam. Os santos mal reverenciados enviam doenças horríveis.” *Apud* Delumeau “Les réformateurs et la superstition”, in *Un Chemin d'Histoire*, p. 68.

concretas da existência. Esta ambigüidade se fez notar também na colônia: a documentação revela tanto o impulso afetivo quanto a ira e o desrespeito.

Na visitação de 1618, o mercador de nação Domingos Álvares Serpa foi acusado de dizer de São João Batista que “fora pecador como qualquer homem”.¹⁵⁹ Chamado à Mesa, confessa a culpa: conversando com amigos, “vieram a tratar de qual era o maior santo que havia nos céus”. Pero Vilela, barbeiro, dissera que “São João Batista o fora” — o lindo santo das moças dos engenhos. O mercador “lhe respondeu que São João Batista pecara”.¹⁶⁰ Na mesma época, o padre Hieronimo de Lemos afirmara ante testemunhas “que quando São Pedro dera a cutilada a Malco estava com duas gotas, dando a entender que estava São Pedro tomado do vinho”.¹⁶¹ O cristão-novo Duarte Álvares puxara pela barba a imagem de São Pedro — o solícito casamenteiro de viúvas —, por ocasião da semana santa, na igreja de Nossa Senhora da Ajuda, e dissera: “como este vilão ruim apertaria uma borracha no tempo em que era pescador”.¹⁶² Do bem-aventurado São Francisco, dizia Gaspar Roiz “que fora o santo umas certas léguas por ver uma mulher fermosa”.¹⁶³ Lázaro Aranha invocava o auxílio de Santo Antonio no jogo de cartas e agradecia ao santo, qualificando-o de “velhaquinho” enquanto sacava da carta esperada.¹⁶⁴ Antonio da Costa, mameluco de 40 anos, prometera missa a Santo Antonio caso reouvesse um escravo fujão; assim que pôs as mãos no negro, “disse que o velhaquinho de Santo Antonio era azevieiro que sabia muito que lhe não quisera deparar o negro senão depois que lhe prometera a missa”.¹⁶⁵ Vendo-se em situação semelhante, o já citado Lázaro Aranha — que devia ser devoto do santo — prometeu um cruzado de esmola a Santo Antonio caso encontrasse o negro sumido. Mas, encontrando-o, ludibriou o santo, dizendo, irônico: “cuidava o velhaco de Santo Antonio que lhe havia de dar um cruzado!”¹⁶⁶

Afetivizando-se a religião, procurava-se inseri-la no cotidiano. Chegava-se mesmo a estabelecer relações entre santos e pessoas conhecidas. Diogo Lopes Franco, mercador cristão-novo de 26 anos,

(159) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 109.

(160) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 367.

(161) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 170.

(162) *Idem*, p. 166. Ver também p. 121.

(163) *Idem*, p. 178.

(164) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 170.

(165) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 350-351.

(166) *Idem*, p. 544.

acusa-se de comparar, por ocasião da quaresma, as figuras dos apóstolos que se armavam na ermida de Nossa Senhora da Ajuda “com alguns homens desta terra, e de um deles dissera que se parecia com o Meirinho do Mar”.¹⁶⁷ A identificação com os santos — que, de certa forma, traduzia a indistinção sagrado-profano tão tipicamente medieval, e que entrara pela Época Moderna — podia ir mais longe. Domingas Fernandes, mulher de Aveiro, andava pelas roças do Recôncavo mendigando em companhia da célebre Maria Gonçalves, a Arde-lhe-o-rabo; esta dizia às pessoas que a companheira era santa, “e que tocando nela ou tocando ela tinha virtude”.¹⁶⁸ Discutindo com um homem acerca de certas adições no seu livro de contabilidade, o mercador cristão-velho Manuel Barroso disse “que assim como os evangelistas falavam verdade nos evangelhos, assim ele (...) falava verdade nas adições do seu livro...”¹⁶⁹

José de Jesus Maria, ou José de Moura levava ainda mais longe a relação com os santos. Ermitão, natural de Montemor e residente em Lisboa, foi degredado para o Brasil após ter sido preso, torturado e processado pela Inquisição, que o fez sair no Auto de Fé de 22 de outubro de 1656. Ele mesmo acorrera ao Tribunal do Santo Ofício para relatar as coisas extraordinárias que lhe aconteciam. Quando orava diante de imagens — notadamente as da Virgem e de Jesus Cristo —, “representando-se-lhe em seu coração alguma cousa, nele mesmo perguntava às Santas Imagens se seria bom fazê-la, ou deixar de a fazer e elas lhe davam movimento de si para fazer, ou não fazer o que no coração se lhe representava, e com isso se conformava, e nunca se enganara”. A maneira que tinham as imagens de externarem seus sentimentos era através de sinais afirmativos ou negativos com a cabeça, e ainda com movimentos dos olhos. Os motivos que levavam o ermitão a consultá-las eram os mais diversos: se deveria fazer determinado hábito azul e branco, “com correia para se cingir”; se deveria ou não entrar em determinada igreja, seguir determinada procissão, mudar de nome, mortificar-se. Não se sabe se José de Jesus Maria, uma vez na colônia, deu continuidade a suas práticas extravagantes.¹⁷⁰

(167) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 390.

(168) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 288.

(169) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 129.

(170) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4.491. (“Processo de José de Jesus Maria que dantes se chamava José de Moura que tem parte de cristão-novo solteiro, ermitão filho de Manuel d'Oliveira tratante, natural de Monte-

Conforme já se viu, predominaram, com referência aos santos, as relações afetivas, a busca de aproximações, a familiaridade maior. Mas como também já se ressaltou, houve momentos de cólera e de agastamento, na linha da economia religiosa da troca não atendida. O curioso mameluco cristão-novo que odiava padres, o pernambucano Francisco Lopes, revoltara-se contra uns bois que tinham entrando em sua roça, danificando-a. Canalizou sua ira contra os santos, arrenegando de todos eles, indistintamente.¹⁷¹ Cristóvão Dias Delgado, homem solteiro de 27 anos que trabalhava de feitor para o irmão lavrador, despejou sobre os santos tensões familiares. Na manhã do dia de Nossa Senhora, antes da missa, o carnicheiro Jorge André foi procurá-lo em sua casa para lhe cobrar 11 mil réis "que lhe emprestara para um negócio do dito seu irmão. E porquanto seu irmão pôs então em dúvida a pagá-los, ele confessante se agastou e com cólera disse que arrenegava de seu pai e de sua mãe e de seus avós e de quantos Santos estão no paraíso". Santos e família se misturavam no sentimento de repúdio aos poderes estabelecidos que o oprimiam. O irmão-patrão correu em defesa da Ordem, empenhado no seu restabelecimento: "logo o dito seu irmão o repreendeu (...) e lhe aconselhou que se viesse acusar, e ele confessante se calou então, e que desta culpa pede perdão".¹⁷²

Além do ódio e da revolta, sempre havia a saída carnavalizadora, talvez mais irreverente ainda. Como era de praxe, imputavam-na ao cristão-novo, eterno dissidente e crítico dos valores estabelecidos.¹⁷³ Por volta de 1613, ocorrera na cidade da Bahia uma típica reunião de homens bons. O dono da casa era capelão da Misericórdia, e achavam-se presentes um vereador da Câmara — que é justamente o acusante —, um cristão-novo filho de um "ataqueiro" lisboeta e o capitão do forte Santo Antonio, de nome Afonso de Azevedo, portador do hábito de Cristo e oficial da Santa Casa da Mise-

mor o novo residente nesta cidade de Lisboa. Réu preso nos cárceres da Inquisição dela.") Devo a indicação deste processo à prof. Anita Novinsky.

(171) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 138. Suzanne Chantal dá exemplos de cóleras contra santos na Lisboa setecentista. Após várias ameaças contra a imagem de Santo Antonio, barqueiros do Tejo que remavam contra a corrente e não viram atendidas as suas súplicas puxaram de uma faca e gritaram, enfurecidos: "Ó filho da ... se não fosse por respeito a esse bastardo que tens ao colo, cortava-te o ..." in *A vida cotidiana em Portugal ao tempo do Terramoto*, trad., Lisboa, Edição Livros do Brasil, p. 175.

(172) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 50.

(173) "Põe em dúvida [o cristão-novo] os valores da sociedade, os dogmas da religião católica e a moral que esta impõe" — Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 162.

ricórdia. Era justamente sobre as necessidades desta que se conversava, o capitão expondo a situação crítica a que chegara, a ponto de ser preciso vender um ornamento. Manuel da Silva, o cristão-novo, respondera "que compraria o dito ornamento para mochila do seu cavalo". Escândalo geral. Ornamentos de igreja não se vendiam para servir de mochila a animais, retrucou o capitão, inconsciente talvez da provocação bem-humorada do cristão-novo, que se dispusera a salvar a Santa Casa e, ainda por cima, invertia o significado que se convencionava dar a ornamentos religiosos.¹⁷⁴

E havia também o traço arcaizante que esfumava as nuances entre a representação e a coisa figurada. Por que reverenciar um reles ornamento? Por que acreditar no poder de simples contas redondas? O cristão-novo Frutuoso Antunes, cético em relação à virgindade de Maria, chamara certa noite "sua mulher para a cama". Por estar rezando, ela não quisera ir. Desapontado, o marido explodira: "as contas de rezar eram de pau, (...) não se rezavam as palavras de Deus por elas".¹⁷⁵ No seu rompante, talvez estivesse implícita idéia semelhante à de outro acusado nas mesas visitadoras: a de que tão bom serviço fazia um cristão com sua mulher na sua casa e na sua cama quanto o religioso no serviço divino. Mais uma vez, impõem-se analogias com a religiosidade medieval, repleta de vitalidade, sobretudo em manifestações heréticas como a dos cátaros adeptos do amor livre.

Às vezes, aflorava mais intensa uma certa sensualização do religioso. Três moços ligados ao serviço da casa de D. Jerônimo de Almeida discorriam sobre o dogma da Santíssima Trindade, inspirados por uma gravura que um deles pregara na parede, "em que estava Nossa Senhora e o Espírito Santo em cima e uns anjos à roda". De repente, tiveram a atenção desviada para a sensualidade das pernas roliças dos anjinhos, "aqueles anjos que ali estavam pintados com as pernas gordinhas..."¹⁷⁶ Depois, voltaram à questão: qual era a ordem das pessoas da Santíssima Trindade? Se, ao se persignar, dizia-se "pai, filho e espírito santo", esta devia ser a terceira pessoa, dizia um deles. O outro achava que o Espírito Santo seria a segunda pessoa, pois assim se achava representado na gravura.¹⁷⁷

(174) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 145.

(175) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 360.

(176) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 433-434.

(177) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 143. Vauchez lembra que, como parte do processo de dessacralização do mundo e ascensão do laicato, discutia-se o dogma da Santíssima Trindade até nas encruzilhadas. *Op. cit.*, p. 79.

Como fazer a abstração entre a coisa representada e o seu significado?

Dogmas que compunham o corpo doutrinal, tais como o Juízo Final, a Vida Eterna, a existência do Purgatório também eram diariamente discutidos pelos colonos, simplificados por eles, destituídos das abstrações comuns às divagações teológicas e tornados mais concretos pela inserção no cotidiano.

A cigana Tareja Roiz negava a existência do dia do Juízo, motivo que a levou a ser mais uma vez acusada na Mesa da Primeira Visitação à Bahia.¹⁷⁸ Cristão-novo, Antonio Dias de Moraes não acreditava que houvesse Juízo “depois do corpo morto”.¹⁷⁹ Em conversa com um cristão-velho, a questão viera à baila; Francisco Pinheiro, o cristão-velho, dissera que não deviam trabalhar tanto, pois “daí a uns dez anos havia de vir o dia do Juízo”, ao que o cristão-novo respondera “que seria quando Deus quisesse, e que depois de mortos ficávamos uma pouca de carne podre do mais baixo metal que havia, e que não tínhamos Juízo”.¹⁸⁰ O episódio é interessante por mostrar certa convergência nas concepções dos dois homens, o que leva a crer que, mais do que a origem judaica, importava a interpretação de crenças diferentes que, em última instância, teciam a religiosidade colonial. O cristão-velho afirma que não adianta trabalhar tanto, afinal vai-se morrer mesmo, virá daí a dez anos o dia do Juízo (milénarismo sebastianista?), o que importa é aqui-e-agora. O cristão-novo retruca que Deus é quem determina tudo, e que nada valemos depois de mortos — o que equivale a dizer, de outra forma, que é só a vida que conta! “A religião popular não se preocupa com a salvação eterna, ela busca a realização das múltiplas — mesmo que modestas — exigências da vida cotidiana.”¹⁸¹

Morto o corpo, morre a alma, dizia Menocchio, no norte da Itália, no final do século XVI. Foi preso duas vezes, executado na segunda. No primeiro ano do século XVII, um depoente comunicava ao inquisidor do Friuli — terra de Menocchio — que, na época da execução do moleiro, encontrara em Pordenone um alberguista que lhe contou viver naquele lugar um certo Marcato, ou Marco, que sustentava que, morto o corpo, a alma também morre. “De Menocchio sabemos muitas coisas. Deste Marcato ou Marco — e de tantos

(178) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 395.

(179) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 192.

(180) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 403.

(181) Raoul Manselli, *op. cit.*, p. 115.

outros como ele, que viveram e morreram sem deixar traços — não sabemos nada”, diz Guinzburg.¹⁸²

Também nada se sabe dos que, como Antonio Dias de Moraes, acreditavam que o corpo não era senão carne podre. Entretanto, não há dúvida que existiram. O apego extremo ao mundo material e aos prazeres desta vida deixam entrever concepções sobre a vida eterna. “Neste mundo me vejam a mim bem viver, que no outro não me hão de ver padecer”, dizia Estêvão Cordeiro, morador num engenho da freguesia de Santo Amaro.¹⁸³ Paulo de Abreu, morador em Igarçu, considerava “que não havia aí outro mundo mais que este”.¹⁸⁴ E se existisse, deveria ser uma extensão da Terra. Feitor numa fazenda da Várzea do Capibaribe, o mameluco Manuel Gonçalves andava com negras e costumava dizer, quando repreendido, “que o deixassem fornicar cá bem nesta vida porque na outra bem fornicado havia de ser”, e que isto ouvira a outras pessoas.¹⁸⁵ Na capitania da Paraíba, na mesma época, desenrolavam-se conversas semelhantes. Gonçalo Francisco, marinheiro mameluco, era tão jovem que mal tinha barba, mas, apesar da pouca idade, muito afeito aos encantos femininos. Certo dia, no “caminho do Varadouro pegou o dito Gonçalo Francisco de uma negra brasileira e ele denunciante lhe disse que deixasse a negra”. “Calai-vos”, respondeu o jovem, “que quem não dorme com mulher neste mundo, dormem com ele os diabos no outro”. Como o pernambucano Manuel Gonçalves, respondeu à reprimenda do amigo dizendo “que ouvira já aquilo a outros homens”.¹⁸⁶ Em conversas vespertinas de homens, três amigos falavam de uma moça casada, “bem assombrada” mas “muito dissoluta” porque, vivendo ausente o marido, “usava mal de seu corpo”, dando-o “a quem lho pedia”. Nisto, um dos homens, que se chamava Sebastião Pereira e vivia de trazer escravos de Angola, disse as seguintes palavras: “Deixem-na, deixem-na que faz muito bem, que se se cá não faltar não irá bem ao paraíso.”¹⁸⁷ Na consciência popular — “pouco receptiva à concepção escatológica do tempo”, conforme viu o historiador soviético Aaron Gurevic —, o conteúdo da história da salvação penetrava no presente, no tempo de vida de cada um. No confronto entre o momento presente e a

(182) Guinzburg, *op. cit.*, p. 179.

(183) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 26.

(184) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 91.

(185) *Idem*, p. 95 e também pp. 39-40.

(186) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 396-397.

(187) *Idem*, pp. 420-422.

eternidade passava-se facilmente do mundo dos vivos ao reino dos mortos, como acontecia nas viagens medievais para o Além.¹⁸⁸ Por isso, era possível fornicar no outro mundo. Entretanto, se o homem da colônia se aproximava da Idade Média ao tornar cotidiana a concepção escatológica do tempo, afastava-se dela quando, nos desacatos e irreverências aos dogmas, bloqueava uma eventual adesão à história santa. Nisto, era eminentemente moderno.

Apesar da grande voga alcançada pelo purgatório no Ocidente cristão desde o século XII, ele aparecia de forma confusa na consciência dos colonos. Era aquisição relativamente recente, e além do mais fora alvo de críticas acerbas por parte dos protestantes: chamando-o de “terceiro lugar”, Lutero ironizava-o.¹⁸⁹ Nos últimos anos do século XVI, os habitantes da capitania de Pernambuco ainda não tinham bem claro o lugar em que se purgavam pecados. Melhor era pagar pecados nesta vida do que na outra, dizia um certo Pedro Correia, de Olinda, acerca dos tormentos infligidos pela Inquisição. O soldado Domingos Ferreira discordou, achando que os pecados que não eram pagos nesta vida, seriam-no forçosamente na outra. Mas tinha dúvidas: achava que os que morriam confessados e comungados não precisavam pagar pecados na outra vida, e “nem por isso iam ao purgatório”. Pedro Correia reconheceu proposições heréticas na fala do companheiro, dizendo-lhe que palavras como aquelas levavam ao cadafalso. Mas Domingos Ferreira insistia no seu ponto de vista: contou-lhe a história “de um ladrão que se confessou a um ermitão e que o ladrão se salvou e o ermitão se perdeu”. Já na Mesa da Visitação, confessou que sempre tivera para si “que o purgatório não era para os que morriam confessados e comungados, senão só para aqueles cristãos que morriam sem confissão”. Não ouvira estes conceitos de ninguém, tinha-os devido unicamente à “sua rudeza”, e nem sabia que eram contrários aos ensinamentos da Igreja.¹⁹⁰

Em 1594, Manuel Pinto — que fora carpinteiro e então era lavrador — denunciou o flamengo Antonio Vilhete por descrever do Purgatório. “Bem-aventurado era o que ia ao Purgatório, porque já tinha esperanças de ir à glória”, dizia Manuel Pinto. O flamengo ria e escarnecia, dizendo “agora Purgatório, ali ao pé daquele pau e

(188) Aaron J. Gurevic, “Au Moyen-Age: conscience individuelle et image de l'au-delà” — *Annales, E.S.C.*, 37^e an., n.º 2, mar-abr. 1982, pp. 272-273.

(189) Remeto mais uma vez ao grande livro de Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

(190) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 139-140.

naquele caminho, e onde quer dá Deus o Purgatório".¹⁹¹ Provavelmente, era calvinista. Mas o que sua fala ressalta é a concepção abraçada por tantos católicos que viveram na mesma época e ainda muito depois, como o jesuíta Antonil: que a colônia era um purgatório. Segundo o depoimento de outra testemunha, Salvador Jorge, o flamengo dissera "que não havia purgatório separado porque o purgatório era ao pé de um pau, ou do engenho, ou de um caminho..."¹⁹²

Também os mandamentos de Deus eram em vários momentos relativizados na colônia. Matar a mulher adúltera não era pecado, afirmava Estêvão Barbosa, sustentando o dito com a Lei de Moisés.¹⁹³ Não era pecado matar ladrão, dizia com raiva Baltazar da Fonseca, pedreiro nascido em Coimbra e morador em Itamaracá, "remocando a um homem que de contínuo lhe furta galinhas, leitões, ferramentas e outras coisas..."¹⁹⁴ Na visitação de 1763-1769, o carpinteiro mameluco Pedro Rodrigues e o índio Marçal Agostinho foram acusados de difundirem a crença de que não era pecado "matar dentro dos ventres as crianças", fazendo-o sobretudo entre "as índias que se acham ocupadas". Diziam que, uma vez mortos os bebês, suas almas viriam falar-lhes, conforme lhes instruíra a própria Virgem.¹⁹⁵

"Consentir pensamentos não era pecado mortal", dissera Bartolomeu Barbosa em conversa que tivera no Rio Vermelho com o cristão-novo Bento Sanches, em 1615.¹⁹⁶ Na colônia distante, pensava-se às vezes estar impune às infrações, chegando-se mesmo a duvidar delas. "Fornicar, fornicar, que farte que del Rei é a terra que nunca ninguém foi ao inferno por fornicar", disse alegremente Pero Gonçalves a dois amigos após um jantar em que se tinha "merendado e bebido meio quartilho de vinho".¹⁹⁷ As relações sexuais ocupavam papel de destaque nas preocupações dos colonos talvez pela escassez inicial de mulheres. Por volta de 1580, no engenho de Santo Amaro, capitania de Pernambuco, o lavrador de mandioca Gonçalo Ferreira viera a falar com Domingos Pires sobre o pecado

(191) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 167.

(192) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 165.

(193) *Idem*, p. 141.

(194) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 110-111.

(195) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 225-226. Sobre os fetos, dizia Menocchio: "quando estamos no ventre da mãe não somos nada, carne morta" — Guinzburg, *op. cit.*, p. 139.

(196) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 168.

(197) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 435-436.

da carne, dizendo este último "que dormir carnalmente com uma negra ou com uma mulher solteira não era pecado e que somente era pecado dormir com mulher casada".¹⁹⁸ Uns dez anos depois desse ocorrido, situação semelhante teve lugar na fazenda do cristão-novo Diogo Nunes, na Paraíba. Naquela ocasião, lá trabalhava como pedreiro Antonio de Góis, que, em 1594, correria à Mesa da Visita para acusar o ex-patrão. Certo dia, depois do almoço, patrão e empregado conversavam fraternalmente sobre o pecado da carne quando Diogo Nunes afirmou "que bem podia ele dormir carnalmente ali com qualquer negra d'aldeia e que não pecava nisso com lhe dar uma camisa ou qualquer coisa". O empregado discordou, dizendo que aquilo era pecado mortal, mas o patrão insistiu, convicto nas suas idéias de mercantilização amorosa: "dormir carnalmente com uma mulher solteira não era pecado mortal pagando-lhe seu trabalho".¹⁹⁹ O já citado Salvador de Albuquerque, mameluco filho de Jerônimo de Albuquerque, costumava engambelar as mulheres com quem queria dormir, dizendo-lhes "que aquilo de lhe pedir que dormisse com ele não era pecado": foi o que fez com Pelônia (Apolônia?) Ramalho, "mulher solteira do mundo", com várias negras, com as escravas brasílicas de seu irmão João de Albuquerque, Antonia e Felipa. Enganava-as deliberadamente, sabendo que o ato carnal era pecaminoso.²⁰⁰ Já Gaspar Maciel e Bento Cabral tinham dúvidas sobre a matéria, que deveria dizer respeito muito de perto ao primeiro, casado na Bahia e residente em Pernambuco. Bento Cabral achava que a fornicção simples, ou seja, "dormir carnalmente o solteiro com solteira era somente pecado venial, dizendo que já (...) o pecado de ter cópula com mulher virgem e com a mulher casada era pecado mortal e era mais grave que o da simples fornicção". Gaspar Maciel contradissera-o, dizendo que também a fornicção simples era pecado mortal. "Então ele confessante (Bento Cabral), sem mais lhe replicar, se calou e ficou em seu peito tendo por verdade o que o dito Gaspar Maciel lhe disse."²⁰¹

Já vimos atrás as indecisões acerca da ordem dos casados e dos clérigos. Sobre os outros sacramentos, também pairavam dúvidas e incertezas. Por exemplo, acerca do batismo de gentios: deveria ser pecado "batizar negrões em Angola, porquanto (...) tinham os mesmos costumes que quando eram gentios", argumentava o pedreiro

(198) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 140.

(199) *Idem*, p. 190.

(200) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 77.

(201) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 48.

Antonio Pires no ano de 1595, em Olinda.²⁰² Quem “recebia a água do batismo não podia ir a ruim lugar nem perder-se”, acreditava Diogo Carneiro, lavrador de cana em Itamaracá.²⁰³ O menino batizado carregava por toda a vida uma espécie de imunidade ante os erros: “se depois sendo homem e pecador morresse com pecados, não se perderia”, afirmava ainda, já inquirido pelo Visitador.²⁰⁴ Como se os sacramentos mantivessem uma força mágica, que aliás os homens da Idade Média costumavam lhe atribuir.²⁰⁵ O cristão-novo Fernão Pires, de alcunha o Mija-Manso, batizava cachorros e lhes dava nomes.²⁰⁶ Mais uma vez, não se pode dizer que esta prática se devesse ao fato de seus antepassados terem sido adeptos da lei mosaica. Em plena Roma Pontifical, no esclarecido século XVIII, “toda a gente quadrúpede” da cidade se reunia diante da igreja de Santa Maria Maior no dia 18 de janeiro para receber a bênção em nome de Santo Antonio: “bois, cavalos, mulas e asnos apareciam em grande número, enfeitados com flores e frutas. Os cães e gatos domésticos não eram excluídos. Um padre em sobrepeliz e estola dava água benta a todos...”²⁰⁷

Arrenegava-se com frequência dos óleos do crisma: no jogo, como o lavrador Miguel Pires, de Olinda;²⁰⁸ em brigas com os escravos, como Isabel Fernandes e Jerônima Baracha;²⁰⁹ em brigas com o filho menino, que fizera alguma bobagem da qual logo depois nem se tinha mais lembrança, como Bárbara Fernandes, de Itamaracá.²¹⁰ Dava-se pouca importância à proibição de comungar em jejum. Homem de nação, Francisco Henriques bebera um púcaro d'água depois da meia-noite e comungara na manhã seguinte, sem nenhum escrúpulo e, ainda por cima, gabando-se do feito: dizia “que não

(202) Idem, p. 144.

(203) Idem, p. 90.

(204) Idem, p. 91.

(205) Raoul Manselli, *op. cit.*, p. 97.

(206) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 367.

(207) Maurice Andrieux, *La vie quotidienne dans la Rome Pontificale*, p. 156.

(208) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 147.

(209) Pelejando com a escrava brasileira Catarina, Isabel Fernandes dissera “que descreia do óleo que tinha recebido se lho ela não pagasse” — *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 119. Jerônima Baracha repete praticamente a mesma blasfêmia: “pelejando com uma sua escrava, agastada disse que cuidaria ela de raspar o óleo e crisma se a negra lho não pagasse...” Idem, p. 104.

(210) Idem, p. 98.

era pecado comungar depois de ter bebido".²¹¹ Não contente de ter comido umas bananas em sua casa, Jerônimo Nunes, jovem cristão-novo de 20 anos fora à igreja de Passé comendo canas-de-açúcar pelo caminho. Indignados, dois amigos que o tinham acompanhado no percurso denunciaram-no publicamente, diante de todas as pessoas que assistiam à missa. O padre também o repreendeu.²¹² Ainda nesta Visitação, a Segunda, o ex-capitão do campo Domingos Gomes Pimentel foi acusado por João Garcez de almoçar antes de comungar.²¹³ Assim, os sacramentos eram desmoralizados, mas num sentido diferente do que indica Eduardo Hoornaert: eram desacatados pelos próprios colonos, rebeldes, céticos ou refratários a significados que lhe pareciam absurdos quando inseridos na sua vida cotidiana. Deus ficaria mais contente se se caminhassem quilômetros em jejum, ou se a noite fosse heroicamente varada entre os tormentos da sede inflingida pelo clima da Bahia?²¹⁴

Como disse Philippe Ariès, o cristianismo puro foi sempre um modelo imaginário; nos séculos XV e XVI, as massas européias tinham necessidade efetiva de uma vida religiosa, e o cristianismo expresso na sua religiosidade era autêntico, apesar de basicamente vivido e não conceptualizado.²¹⁵ Na colônia distante, sempre apavorada ante a possibilidade de visitas inquisitoriais mas, de qualquer forma, afastada por um oceano do terrível Tribunal, estes traços se preservaram mais intensos, e por um período maior. Como tenho procurado mostrar, a religião, seus símbolos e dogmas ocupavam espaço considerável nas preocupações cotidianas do homem colonial. E, para ele, tudo que envolvia a consagração e a comunhão era, talvez mais do que qualquer outro dogma da religião, carregado de magismo, envolto em brumas que lhe conferiam alto grau de ininteligibilidade.²¹⁶

(211) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 140.

(212) *Idem*, p. 173.

(213) *Segunda Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 182.

(214) Hoornaert entende que o sistema sacramental foi desmoralizado no que tinha de libertador porque a sociedade era escravista e repressora: "Os imperativos da vida concreta no Brasil, sobretudo o imperativo da escravidão e conseqüente deturpação das relações humanas no país, tiraram dos sacramentos libertadores como o batismo e a confissão toda a força de salvação que eles têm que significar sob pena de serem reduzidos a puros símbolos..." "A crandade durante a primeira época colonial", *op. cit.*, p. 312.

(215) *Apud* Delumeau, "L'histoire de la christianisation", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 146.

(216) Por se referirem mais diretamente à magia, as questões que envolvem roubos de hóstias e pedras d'ara serão abordadas em capítulo seguinte.

Na Primeira Visitação, na cidade da Bahia, duas mulheres confessaram práticas semelhantes, envolvendo as palavras ditas no momento da consagração. A 20 de agosto de 1591, Paula Sequeira, de 40 anos, que tinha sangue flamengo por parte de pai e era casada com o contador da Fazenda Real, confessou práticas homossexuais e, além delas, o uso de palavras da consagração durante o ato sexual. Aprendera a prática com um clérigo meio seu parente, 23 anos antes, quando recém-casada e morando ainda em Lisboa: devia dizer “as palavras da consagração da missa com que consagram a hóstia na boca do dito seu marido quando ele dormisse e que ele amansaria e poria toda a sua afeição nela, e para isto o dito clérigo lhe deu em um papel escritas as ditas palavras, e ela confessante disse as ditas palavras na boca algumas vezes ao dito seu marido dormindo”. Muito tempo depois, já em Salvador, Isabel Roiz a Boca Torta (que, como se verá no capítulo seguinte, foi várias vezes acusada de feitiçaria) a instruíra para que dissesse as mesmas palavras — “*hoc est enim*” — nas mesmas circunstâncias, para o mesmo fim.²¹⁷ Casada com um sapateiro, “filha de um meirinho das viagens das naus da Índia”, Guiomar d’Oliveira, 37 anos, confessou igual culpa no dia seguinte ao da confissão de Paula Sequeira; aprendera o sortilégio com outra feitiçeira notória, Antonia Fernandes, a Nóbrega de alcunha. Mas sua versão continha duas palavras a mais: “*hoc est enim corpus meum*” era a fórmula infalível que “uma pessoa no ato carnal desonesto” deveria dizer na boca da outra, “que a faziam endoidecer de amor e bem querer”.²¹⁸

Ainda em Salvador, o senhor de engenho Bernardo Pimentel, casado, foi à Mesa denunciar Violante Carneira. Ela era viúva de Antonio Roiz Vila Real, cristão-novo que a Inquisição queimara em Coimbra. Tivera “conversação” com Bernardo Pimentel, e lhe dissera por duas ocasiões as palavras da Sacra à boca; “e por ele lhe parecer isso mal lhe estranhou e ela festejou muito com riso mostrando que já o tinha preso, com lhe ter dito as ditas palavras, para lhe querer bem”.²¹⁹ No ano seguinte, mais dois homens que tinham tido “amizade desonesta” com Violante Carneira foram denunciá-la ao Visitador: o viúvo Cosme Garção, capitão de Itaparica, e o mulato Simão de Melo, mestre de esgrima. A mulher foi presa na mesma época, e pela sua confissão, sabe-se que estava grávida de nove

(217) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 49.

(218) *Idem*, p. 61.

(219) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 488.

meses do cônego Bartolomeu de Vascogoncelos (sic); no processo, que é muito confuso e mal ordenado, com datas visivelmente trunçadas, Heitor Furtado de Mendonça escreveu do próprio punho que a sentença só seria cumprida depois que Violante desse à luz. Deveria ela ir ao Auto de Fé com vela acesa na mão, assim permanecendo, de pé, enquanto se celebrasse a missa, ouvindo então sua sentença. Este Auto, um dos poucos havidos nos tempos coloniais, celebrou-se a 24 de janeiro de 1593. Foi a ré ainda condenada a quatro anos de degredo em Itaparica, pedindo comutação da pena oito meses depois: alegava ser muito pobre, ter muitos filhos — entre eles, uma criança de peito; as palavras da consagração geravam frutos! —, viver doentíssima e sem atendimento médico, passando muita fome. Estava arrependida, pedia perdão e “mercê pelas cinco chagas de Cristo Nosso Senhor”.²²⁰ Não fica dito se conseguiu seu intento.

Muitas vezes, é possível separar as blasfêmias e desacatos em grupos: as que se dirigem contra Deus, contra os santos, contra a Virgem, contra os mandamentos, contra os sacramentos, contra dogmas como a vida eterna, o juízo final, o purgatório, a virgindade de Maria. Entretanto, há momentos em que as ofensas aparecem em conjunto, na boca de grandes blasfemadores que, de um só golpe, parecem querer lançar por terra todo o edifício da fé e da religião como se fossem Menocchios caboclos.²²¹

(220) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 12.925 (“Processo de Violante Carneira cristã-velha viúva moradora nesta cidade”).

(221) Menocchio achava que, blasfemando, não fazia mal a ninguém. Guinzburg, *op. cit.*, p. 104. “Cada um faz seu ofício, um lavra, outro revolve a terra, e eu, faço meu ofício de blasfemador” — p. 37. Havia toda uma legislação contra os blasfemos. Delumeau diz que por toda a Europa ocidental e central, “com uma espantosa unanimidade”, as autoridades tiveram a impressão, a partir do século XVI, “que seus contemporâneos juravam e blasfemavam enormemente, e muito mais do que no passado”. Isto talvez se devesse às instabilidades características do período, que levavam as pessoas a passarem de um extremo a outro, da violência ao arrependimento, denotando “cristianização superficial”, simpatias heréticas e atéias. “L’histoire de la christianisation”, *Un Chemin d’Histoire*, p. 152. No título II das *Ordenações Filipinas*, trata-se “Dos que arrenegam, ou blasfemam de Deus, ou dos Santos” — *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, 14.ª ed., ed. Cândido Mendes de Almeida, Rio, Tipografia do Instituto Filomático, 1870, 3 vols. No tempo de D. Dinis, havia lei que mandava arrancar a língua e queimar o corpo dos que blasfemassem. “Com Afonso V, aparentemente se tornara impossível dar cumprimento à lei em todo o seu rigor, talvez porque a blasfêmia e a descrença se tivessem generalizado.” — Oliveira Marques, *A Sociedade Medieval Portuguesa*, 4.ª ed., Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1981, p. 172.

Em 1763, no Grão-Pará, a jovem cafusa Joana Mendes, de alcunha a Azeitona, achava-se presa no Aljube juntamente com outras companheiras. Uma noite, desesperada talvez com sua má sorte, “tirara o rosário que tinha ao pescoço e lhe rompera o cordão, lançando as contas no chão” e pisoteando-as. Renegou da Santíssima Trindade e da Virgem Maria, insensível aos protestos das companheiras, e repetindo sempre as injúrias. Lamentou não ter à mão uma imagem do Jesus Crucificado que guardava em sua casa; se a tivesse, atirava “com ela ao meio da rua para que todos vissem aquele desacato”.²²² Queria tornar pública a sua fúria.

Dois anos depois, em Belém do Pará, outro preso fustigava os dogmas da fé com sua ira. Trata-se de Francisco José, que antes fora soldado e alfaiate. Na frente dos demais presos, afirmava não existir Deus, “e que o Deus que há, o pisa debaixo dos pés”. Recusava-se a se ajoelhar quando passava na rua o Santíssimo Sacramento, voltando-lhe as costas, batendo o pé no chão e chamando-o, então, de “cão perro”. Negava ser filho de Deus, “antes se queria com o diabo, que com Deus, porque Deus não tinha poder algum, e somente o tinha o diabo”. Não ouvia missa, “e de propósito e caso pensado (...) pois quando o sacerdote a celebrava no altar que está defronte da cadeia, e os mais presos a estavam ouvindo, ele virava as costas para o mesmo altar, umas vezes rindo altamente, e outras vezes comendo o abominável pecado da malícia”. Era masturbador inveterado, e quando lhe diziam que aquilo era ofensa gravíssima, condenada por São Paulo, respondia “que São Paulo era um bêbado, e um asno que não sabia o que dizia”. Virava as costas aos presos quando estes puxavam um rosário, e nunca ninguém o viu rezar reza alguma, nem proferir palavra que desse o mais leve indício de ser cristão. Os demais presos costumavam beijar os pés do senhor Crucificado, solicitando-lhe que fizesse o mesmo; Francisco José respondia que tirassem a imagem da sua frente “e a metessem na parte mais imunda do corpo humano”. Sugeriu o mesmo fim para as imagens do Senhor dos Navegantes e sua coroa, de Nossa Senhora do Rosário, para a palma de Santa Rita. Vangloriava-se de ter ido um dia confessar-se na igreja do Convento de Nossa Senhora do Carmo “e que dando-se-lhe a comunhão, tirara a partícula da boca, e de vera, e a metera dentro do cano de uma espingarda com o fim de que levas-

(222) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 163.

sem os diabos a hóstia".²²³ É nítido o seu descontentamento ante a religião católica: não quer aquele Deus, prefere antes o diabo; não aceita as proibições dos padres da igreja, não reverencia seus santos, não acredita na Eucaristia, tem ódio aos símbolos da fé. Consideraram-no herege. Entretanto, em momento algum, o ex-soldado e alfaiate propôs uma religião alternativa, ou esboçou o menor indício dela. Dizia acreditar no Diabo, mas antes por negação do que por convicção mais íntima. Manifestava uma revolta selvagem e indiferenciada, e provavelmente se irritava com a piedade passiva e bem comportada dos companheiros de cadeia.

Já a velha Ângela Micaela, moradora na fazenda de sua filha na ilha de Marajó, parecia esboçar uma crença própria. Não reverenciava imagens, deixando que ficassem atiradas atrás de um baú, cobertas de terra, "e a mesma terra molhada, e com muita indecência". Insistia junto aos filhos para que não adorassem a Deus Nosso Senhor, "com o fundamento de ser somente Deus dos mortos, e não dos vivos, pois tinha morrido em uma cruz". Deveriam antes adorar o Sol, a Lua e o Tempo, "porque só eles deviam ser adorados como senhores dos vivos". Se os filhos os adorassem, "havam de ir com ela para outro Reino, em que haviam ser príncipes, e ela rainha, ficando imortais como ela já era". Tinha amigos que lhes vinham falar de noite, na forma de figuras que se encarapitavam numa árvore; não rezava, dizendo que já tinha servido muito a Deus em toda a sua vida, "não necessitava de o servir mais, porque se morresse, se salvava logo".²²⁴ Ao contrário de Francisco José, Ângela Micaela acreditava nos valores positivos, numa outra vida, num Deus vital e primitivo, influenciado talvez pelas crenças indígenas da região. (Seriam espíritos os seres que apareciam na árvore?) Na idealização de um outro reino, em que seria rainha e imortal, talvez haja algum eco distante do milenarismo sebastianista, fundido num corpo de religiosidade popular sincrética.

Por fim, extremamente religioso era o pedreiro Baltazar da Fonseca, cristão-velho de 35 anos que morava em Itamaracá e já nosso conhecido por odiar ladrões. No dia 15 de dezembro de 1594, foi

(223) Idem, pp. 233 e 234. Blasfemador irreverente foi também João de Sousa Tavares, que em 1775 dizia nas Minas do Paracatu que "o Cristo não estava na hóstia, que os católicos eram burros de carga de Jesus Cristo, que a maçã do paraíso eram as partes pudendas de Eva e que Deus proibira comê-la" — ANTT, Cadernos do Promotor, n.º 129 e 130. *Apud* Luís Mott, *op. cit.*, p. 10.

(224) Idem, pp. 275-276.

confessar-se na Mesa da Visita de Heitor Furtado de Mendonça. Fazia já 20 anos que se recusava a acreditar em Nossa Senhora, São Pedro, São Paulo ou qualquer santo, não crendo na cruz, nem a adorando: “somente cria e adorava em um só Deus todo poderoso”. Em diversas ocasiões, dissera “que bem poderia um homem comer carne em qualquer dia proibido, inda que fosse 5.^a feira de Endoenças, e que, com comer peixe salgado dia de Páscoa, ficaria uma coisa por outra...” Não tinha dúvidas de que Cristo morrera na cruz, nem de que Nossa Senhora era virgem. Sabia que os santos eram santos, que moravam no paraíso e alcançavam muito de Deus. Mas achava “que Deus Nosso Senhor é o centro e o fito donde mana (sic) tudo, e que só a ele adora e nele crê”. Via que os outros católicos adoravam a cruz, a Virgem, os santos, mas “tinha para si que os que isso fazem o não entendem tão bem como ele”. Via que se ajoelhavam, pediam perdão dos pecados, batiam nos peitos. Entretanto, achava “que nem a cruz, nem Nossa Senhora, nem os santos têm poder de perdoar pecados, senão somente Deus Nosso Senhor”: daí ter ele “para si que não se há de adorar mais ninguém que somente Deus Nosso Senhor”. Muitas vezes foi repreendido pelo vigário da matriz de Itamaracá, mas nunca fez caso das repreensões. Sua fé parecia ser íntima, autônoma e arraigada. Por não crer “na burrinha e na albarda em que Nossa Senhora fora para o Egito, e nas cadeias com que São Bartolomeu prendera o demônio”, o vigário chamou publicamente sua atenção. Baltazar da Fonseca quis apostar com ele duas galinhas como não seria considerado culpado pelo ouvidor Diogo do Couto caso se lavrasse um Auto com suas crenças peculiares; o vigário não aceitou a aposta.²²⁵

Perguntam-lhe na Mesa com quem aprendera essa sua crença: “respondeu que ouviu não lhe lembra a quem na sua mocidade que assim se dissera em algumas pregações em púlpitos, e que de então lhe ficou isto até hora”. Era natural de Coimbra, e nega ter tido qualquer contato com pessoas ou escritos luteranos ou hereges. Teria adquirido consciência de que algo andava errado com suas crenças quando, “no cadafalso que se fez em outubro próximo passado em Olinda de Pernambuco”, ouviu publicarem a sentença de um indivíduo que arrenegara da cruz e dos santos, “e que dali ficou ele logo suspenso”, indo confessar-se à Mesa e prometendo “deixar seu erro”. Por muitos anos, estivera aberta para ele a possibilidade de uma religião própria, interna e individual, voltada para o culto de

(225) Notar, mais uma vez, a fusão entre religiosidade e cotidiano: discutiam-se coisas da fé apostando-se galinhas!

um só Deus todo poderoso, como tantos hereges da Europa medieval que bebiam em tradições populares antiquíssimas. Mas Baltazar da Fonseca não queria um confronto direto com a Igreja oficial, nem que pensassem ser ele um herege, um apóstata: "sua tenção nunca foi nem é crer, nem ter, nem ir contra a verdade da Santa Madre Igreja, e (...) nunca até agora entendeu ir contra ela, mas parecendo-lhe que acertava, teve e disse o que dito tem, e se está errado pede misericórdia de sua culpa..."²²⁶ O modesto pedreiro reconhecia apenas parcialmente o erro, subordinando-o ao condicional: *se está errado*. . . Mesmo numa situação intimidadora, Visitador à frente, deixava aberta a possibilidade de não estar tão errado assim. Não blasfemara, não faltara com o respeito aos santos, à Virgem ou à cruz. Achava apenas que, comparados com Deus, eles eram pouco importantes, e desejava que sua Igreja lhe desse espaço para esta convicção.

DEMONIZAÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS E DIVINIZAÇÃO DO UNIVERSO ECONÔMICO

A Inquisição escarafunchava diabos no mundo colonial, vendendo muitas vezes onde não estavam. Mas, de forma intensa, os homens dos primeiros séculos coloniais partilhavam da vida cotidiana com os diabos, diabinhos, diabretes. Mesmo quando sabiam que o recurso a eles era ilícito, não conseguiam deixar de invocá-los a cada instante.²²⁷ À medida que se disseminou o temor das Visitações, que sobretudo no período filipino pareciam prestes a desabar sobre as vilas da colônia a cada momento, os demônios passaram a ser aprisionados em práticas escusas e muitas vezes não confessadas.²²⁸ Mas durante o século XVI, e ainda no XVII, povoaram o dia-a-dia de cada um, como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas. Pelo menos, a compreensão que deles tinham os colonos diferia bastante da que os demonólogos delineavam nos seus tratados, e

(226) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 110-114.

(227) Apesar de cotidiano, o mundo dos demônios era inquietante, e o recurso a ele torna-se cada vez mais ilícito. Françoise Bonney, "Autour de Jean Gerson — Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle" — *Le Moyen-Age — Revue d'Histoire et de Philologie*, LXXVII, 4.^a série, t. XXVI, n.º 1, 1971, p. 89.

(228) Os primeiros vinte anos do século XVII teriam representado o momento de maior perigo de uma atuação da Inquisição sobre a colônia. Gonçalves Salvador, *op. cit.*, pp. 114-115.

que acabaram se tornando pedras de toque dos procedimentos inquisitoriais.

No nível do saber erudito, a Baixa Idade Média assistira a uma demonização paulatina da existência, a um processo de externalização de Satanás em relação a Deus.²²⁹ No século XII, obras como o *Elucidarium* procuravam sistematizar e vulgarizar elementos demonológicos disseminados nos escritos cristãos desde os primórdios da Igreja.²³⁰ A Reforma protestante e as lutas religiosas do século XVI fortaleceram ainda mais a presença de Satã entre os homens.²³¹ Na mesma época em que "Paris se via dominada por uma floresta de campanários cujo rumor piedoso não cessava", Jean Wier assinalava a existência de 72 príncipes e 7 405 926 diabos, divididos em 111 legiões, cada um com 6 666 membros.²³² Havia os ígneos, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos e lucífugos.²³³ Habitavam geleiras, metiam-se no corpo de roedores, controlavam tempestades.²³⁴ Bonifácio VIII e Guichard conservavam seus demônios domésticos guardados dentro de frascos.²³⁵ Antonia Fernandes, a Nóbrega, feiticeira já citada neste capítulo, prometera dar um demônio familiar a Guiomar de Oliveira, acondicionado dentro de uma garrafa; ele falava, respondia perguntas, dava informações. Mas requeria também certo trato: "em certos dias da semana havia de ter cuidado de pôr cebola e vinagre perto do dito vidro porque aquilo que nele estava era amigo deste comer".²³⁶

Num mundo não-racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus, ou o Diabo. Nenhuma delas parecia anormal, e a mentalidade popular aproximava uma da outra.²³⁷ Conforme o cristianismo ia triunfando sobre as reminis-

(229) Norman Cohn, *op. cit.*, pp. 90-94, 100-107.

(230) Jean Delumeau, *La peur en Occident — XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978, p. 232.

(231) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 470.

(232) Philippe Erlanger, *La vie quotidienne sous Henri IV*, Paris, Hachette, 1958, pp. 19 e 31 respectivamente.

(233) Idem, p. 32. No século XV, João Tinctoris arrolava os atos que o Diabo podia e os que não podia fazer. Muchembled, *op. cit.*, p. 280.

(234) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 248.

(235) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 294.

(236) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 61.

(237) Muchembled, *op. cit.*, p. 280. Diz Delumeau que, na mentalidade coletiva, freqüentemente não havia diferença de natureza entre um santo — ou Deus — e o Diabo. Ver "Les réformateurs et la superstition", *Un Chemin d'Histoire*, p. 69. Os demônios são espécies de "santos do mal". Manselli, *op. cit.*, p. 76.

cências pagãs e sobre a religião folclorizada, os diabos da teologia cristã perdiam a função de "forças operadoras da magia", tornando-se sobretudo tentadores e inimigos de Deus, "aqueles que procuram seduzir as almas para arrancá-las de Deus e arrastá-las para o inferno".²³⁸ No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico.²³⁹ No catecismo do jesuíta Canisius, o nome de Satã é citado 67 vezes, enquanto o de Jesus o é apenas 63:²⁴⁰ isto mostra que, no pensamento erudito, a concepção da luta inevitável entre Deus e o Diabo perdurou por bastante tempo.

A presença insistente do Príncipe das Trevas nas Cartas Jesuíticas mostra que, antes de Canisius, os inicianos já se preocupavam com a desenvoltura de Satã na terra.²⁴¹ Quando se prontificava a ir sertão adentro a fim de construir casa e capela para os índios, Nóbrega viu seus planos entravados pela má vontade do governador, que de início parecera aprovar a idéia. A mudança no ânimo de Tomé de Souza é atribuída a Satanás, que figura no texto na condição de personagem como outra qualquer: "Não se pôde isto esconder a Satanás", diz o padre, "porque havendo-me o governador dito que lhe parecia bem entrarmos, desde que soube que levávamos capela e cantores, e que havíamos de fazer casa, o estorvou por todas as vias..."²⁴² O diabo interferiu ainda quando Nóbrega mandou ao sertão um irmão que sabia a língua dos índios. "Temos por averiguado o demônio querê-lo matar pelo caminho", escreveu de São Vicente o padre Pero Correia: foi com este intuito que lhe derrubou na cabeça "dois paus de trinta a quarenta palmos de comprimento e grossura de uma perna", tendo-o ainda acometido na forma de "uma dor de olhos mui grande".²⁴³ Em São Paulo de Piratininga, diz ainda Pero Correia que tiveram os padres "muitos combates do

(238) Raoul Manselli, *op. cit.*, p. 76.

(239) Muchembled, *op. cit.*, p. 269.

(240) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 253.

(241) Para Jean Bodin, nenhum poder terrestre podia resistir à força de Satã, "Príncipe deste mundo". Bérulle diria, posteriormente, que o demo era o senhor da terra após o advento do pecado original: "Satã, que dantes não tinha direito algum neste mundo, nem poder algum sobre o homem, uma vez vitorioso despojou este do seu domínio e assumiu o poder e o império do mundo, que coubera ao homem desde seu nascimento..." Delumeau, *op. cit.*, pp. 253-254.

(242) Serafim Leite, S.J., *Novas Cartas Jesuíticas*, p. 41. "Ao P. Luís Gonçalves da Câmara" — 15-6-1553.

(243) "Carta de Pero Correia" — 18-7-1554, in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 71.

demônio, e ainda agora temos". Manifestavam-se eles na forma de mortandades de índios. Mas Deus acabou levando a melhor: "Fizemos nove procissões aos nove coros dos anjos contra todo o inferno e logo a morte cessou".²⁴⁴ Quando se dirigiam a Laguna, entre os Carijós, os jesuítas se viram mais uma vez às voltas com as ciladas infernais. Embarcaram numa canoa pequena levando o baú dos ornamentos, uma piroleira de vinho e um retábulo com relíquias, que pertencia ao padre Jerônimo Rodrigues: "como o demônio sentisse tanto o entrarmos nós em terra, *de que tantos anos havia estado apossado*, ordenou, *permitindo-lhe assim Deus Nosso Senhor*, que avolumassem o fato de tal maneira (...) e assim, virando-se a canoa, tudo se foi ao fundo (...) donde com assaz trabalho tiraram tudo molhado e danado..."²⁴⁵

Em 1529, em campo oposto, dizia Lutero no *Grande Catecismo*: "O Diabo atenta sem cessar à nossa própria vida, e descarrega sua cólera causando-nos acidentes e danos corporais. Daí o fato de a mais de um fazer romper o pescoço ou perder a razão; alguns, faz com que se afoguem na água, e numerosos são os que ele leva ao suicídio e a muitas outras desgraças atrozes."²⁴⁶ A atribuição de grande força nefasta e desorganizadora ao diabo permeava portanto os discursos eclesiásticos católicos e protestantes no início da Época Moderna. Numa espécie de premonição dos "casos escandalosos" do século XVII francês, previa-se que a luta entre Deus e o Diabo se estendesse aos conventos. O decreto da XXV.^a sessão do Concílio de Trento determinava, entre outras coisas, que "as monjas deveriam se confessar e comungar pelo menos todos os meses, a fim de que, munidas desta salvaguarda salutar, possam ultrapassar corajosamente todos os ataques do demônio".²⁴⁷ Foi, portanto, no início da Época Moderna, e não na Idade Média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do Ocidente. O apogeu da ciência demonológica situou-se por volta de 1600. Nessa época, o demonólogo Martín del Río afirmava a perenidade do em-

(244) Idem, idem, pp. 174 e 175. O diabo, portanto, sancionava e legitimava a ortodoxia cristã — tanto a católica quanto a protestante. A Igreja cristã primitiva vira demônios nos deuses pagãos: as belicosas seitas religiosas dos séculos XVI e XVII alegavam que seus oponentes adoravam Satã: "Isto era dito dos católicos pelos protestantes, dos protestantes pelos católicos, e pelos cristãos dos pele-vermelhas e outros povos primitivos." Keith Thomas, *op. cit.*, p. 477.

(245) "A Missão dos Carijós 1605-1607" in Serafim Leite, *op. cit.*, p. 216.

(246) Cit. em Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 253.

(247) Delumeau, *op. cit.*, p. 60.

bate homem versus Diabo: "guerra perpétua, desde o berço do mundo".²⁴⁸

Encontrando na colônia populações autóctones que também viam o diabo como força atuante e poderosa — as multidões de espíritos que perambulavam pela mata sombria e lugares sinistros —, os jesuítas acabaram por demonizar ainda mais as concepções indígenas, tornando-se, em última instância, e por mais paradoxal que pareça, agentes demonizadores do cotidiano colonial.²⁴⁹ Os índios apavoravam-se tanto com a idéia do Diabo que chegavam a morrer de puro medo do inferno.²⁵⁰ Ou então, como os índios de que fala a carta dos meninos do colégio da Bahia, em 1552, ficavam cheios de medo e de espanto ante a possibilidade de morrerem os maus e irem "para o inferno a arder com os diabos".²⁵¹ Temerosos dos maus espíritos, eles os inseriam entretanto num corpo de crenças em que tinham sentido específico, sendo possível contornar suas virtualidades negativas e conviver com elas. Os jesuítas e sua concepção européia altamente demonizada fizeram com que a idéia do mal se tornasse insuportável. Para eles, a alteridade da cultura indígena era demoníaca, conforme se mencionou no capítulo anterior, sendo a colônia a terra em que evoluíam as hostes dos servidores de Satanás. Em consequência, sempre consideraram as religiões de indígenas e africanos como "aberrações satânicas".²⁵²

No universo da cultura popular e da religiosidade sincrética, estavam dadas as duas possibilidades: ora Deus levava a melhor, ora o Diabo. Daí o dito popular de acender uma vela a Deus, outra ao Diabo.²⁵³ Por ocasião da Visitação de Heitor Furtado de Mendonça à Bahia, discutia-se qual das duas forças era mais poderosa. Leonor Velha se queixava do marido, dizendo que era mau; Catarina da Fonte, sua amiga, confortava-a afirmando "que mais pode Deus que o demo, e que não se agastasse; e ela lhe respondeu que não

(248) Delumeau, *La peur en Occident*, p. 245. Ver também pp. 240 e 246.

(249) Para o papel dos espíritos dentre os indígenas, ver A. Métraux, *A religião dos Tupinambás*, trad., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950, p. 137.

(250) "...e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes". Fernão Cardim, *Tratado da Terra e Gente do Brasil*, p. 102.

(251) "Carta dos meninos do Colégio de Jesus na Bahia ao Pe. Pedro Domenech" — 5-8-1552. In Serafim Leite, *op. cit.*, p. 150.

(252) Eduardo Hoornaert, *A Igreja no Brasil-colônia*, p. 65.

(253) Delumeau, "Les réformateurs et la superstition", *Un Chemin d'Histoire*, p. 68.

podia Deus mais que o demo, que nunca o dito seu marido havia de ser bom nem se havia de emendar". Catarina da Fonte a repreendeu: "mais podia Deus que o demo, que não dissesse tal". Renitente, Leonor Velha retrucou "que sim, dizia, alegando-lhe com outros homens de mau viver que nunca se emendaram".²⁵⁴ O diabo tinha poderes para embaralhar a vida conjugal, lançando discórdia e confusão. Sua força conferia-lhe credibilidade e, mais uma vez, opunha-o a Deus, principal adversário. Pero de Albuquerque, fazendeiro em Pernambuco e membro de uma das famílias de maior destaque na capitania, desacreditava de Deus e da Virgem, "acrescentando mais, que antes cria em todos os diabos". "Não creio em Deus, nem na Virgem Maria, se tal é verdade antes creio em todos os diabos", costumava dizer ante algo que lhe parecesse extraordinário.²⁵⁵ Cansado de esperar na porta da igreja de Nossa Senhora de Ilhéus, tomada certo dia de missa por grande multidão, André Gavião dissera "que se tanto havia de esperar à porta do Paraíso, que antes queria ir ao inferno".²⁵⁶ No dia-a-dia, a cada momento colocava-se a possibilidade da escolha. Havia os que faziam sua opção: atormentado por um corrimento que se alastrava pelo seu pé, o já citado Lázaro Aranha dissera que "Deus é diabo".²⁵⁷ Ansiando por jogar cartas, o cristão-novo Pero Fernandes pedira que o deixassem fazê-lo "por amor de Deus"; depois, tendo jogado três ou quatro mãos, disse para os circunstantes: "deixe-me jogar por amor do diabo".²⁵⁸

Podiam ser passivas as atitudes ante o Demo. Adesão por exclusão, como para o mestre de açúcar Gaspar Roiz, atormentado por dores infundáveis: "já que Deus não tinha poder para lhe tirar as dores, viessem os diabos e o levassem".²⁵⁹ As adesões podiam ainda ser involuntárias. Morador na rua de São Francisco, em Salvador, Henrique Barbas achara certa vez sua mulher Antonia de Barros "detrás da porta ou de uma caixa meio afogada dos diabos que a afogavam".²⁶⁰ Independente da vontade do acusado, o imaginário coletivo parecia associar o cristão-novo Salvador da Maia a Satanás; denunciando suas práticas judaizantes, que incluíam a ingestão de

(254) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 366.

(255) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 168.

(256) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 367.

(257) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 544.

(258) *Idem*, pp. 508-509.

(259) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 126.

(260) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 470.

um cordeiro na semana santa, os delatores não se esqueciam de descrever seus defeitos físicos: como nas representações medievais do Príncipe das Trevas, Salvador da Maia era "manco de um pé".²⁶¹ Pero Fernandes, o cristão-novo que pedia para lhe deixarem jogar, também aparece assim estigmatizado: era "doente dos pés".²⁶² Con- victo na prática de adulterar com areia o açúcar encaixotado, o mercador André Fernandes, imberbe, o rosto atravessado por cicatrizes de cutiladas, queria levar boa vida neste mundo: "no outro, mas que me levem todos os diabos", conformava-se, passivo.²⁶³

6
3
96
50
146

Mas as adesões podiam também ser feitas deliberadamente. Em Itaparica, murmurava-se que Gaspar Pacheco se dera aos diabos.²⁶⁴ Em Ceregipe o Novo, o capitão Tomé da Rocha prendera por ordem da Santa Inquisição o soldado vagabundo português Pedro de Mendonça; correu entre os soldados que a prisão "era porque se entregara aos diabos". A entrega deve ter surtido efeito, porque dez dias depois Pedro de Mendonça já estava solto.²⁶⁵ Simão Pires Tavares, cujo anticlericalismo já foi aqui ressaltado, costumava, ante qualquer contrariedade, "oferecer-se aos diabos dizendo que se oferece aos demônios que o levem, e isto com ira".²⁶⁶ Cinco anos antes da Primeira Visitação, o homem do mar Manuel Faleiro desesperara ante a miséria; "estando ele em sua casa com cólera e paixão de não ter que dar de comer a seus filhos, que lhe pediam de comer, disse que se dava aos diabos".²⁶⁷ Esperava talvez que, sob a nova ordem, a sorte melhorasse. Lembrado no infortúnio, o Demo era também evocado nas horas de lazer. Escrivão na cidade da Bahia, Antonio Guedes despertava inveja com seus trejeitos; sendo solicitado por certo indivíduo para que o "ensinasse a trejeitar e fazer os trejeitos que ele faz, ele respondeu ser necessário dar uma ná-dega ao diabo".²⁶⁸

Muito rara, única talvez é a atitude de superioridade ante o Diabo adotada pelo nosso já conhecido Lázaro Aranha. Quando jogava baralho, muitas vezes chamava pelos diabos para que lhe trouxessem uma carta. Indagando-lhe o carpinteiro João Brás a razão

(261) Idem, idem, pp. 270 e 273.

(262) Idem, pp. 508-509.

(263) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 59-60.

(264) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 348.

(265) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 398-399.

(266) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 24.

(267) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 68.

(268) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 395.

daquele chamado, "lhe respondeu que os chamava porque eram seus cães".²⁶⁹ Até o século XV, o demônio *servia* ao ser humano, podendo variar o grau da sujeição. Neste sentido, a prepotência de Lázaro Aranha, que trata os diabos de cães, é ainda *medieval*. A partir do século XV, a situação muda radicalmente: "o Demônio passa de servidor à amo".²⁷⁰ Assim sendo, e apesar de, numa primeira leitura, poder parecer o contrário, as atitudes de sujeição ao Diabo são *modernas*. As ativas diferem um pouco das passivas: nestas, a adesão ao pacto é mais transparente. Entretanto, uma e outra trazem implícita a idéia de que é o Demo quem subjuga e dá as cartas. Pode ser que a altivez de Lázaro Aranha ante seus cães seja mais nitidamente popular, remetendo a um tempo folclórico em que os demônios eram familiares, domésticos. "Na fantasia popular", lembra Giordano, "havia também diabos bons, alegres e enredados como os duendes e gnomos da mitologia germânica, sempre dispostos aos gracejos e às brincadeiras".²⁷¹ Na passividade ante o diabo existente na maior parte dos casos tratados, acham-se já presentes os ecos das formulações demonológicas, as teorizações sobre o pacto, o poder desmesurado do Diabo sobre a Terra. É cedo ainda para afirmar que o discurso erudito penetrava com força no universo popular, ditando-lhe normas: a trama imbricada dos discursos será discutida mais adiante. Por enquanto, cabe constatar que, apesar da distância e do isolamento, talvez por obra e graça da influência jesuítica, as populações coloniais não se achavam indiferentes à demonomania que se abatera sobre a Europa no início da Época Moderna.

Numa colônia que, como se viu no capítulo anterior, assumia frequentemente feições de inferno, várias forças trabalhavam no sentido de demonizar o cotidiano. Conforme avançava o processo de colonização, o escravismo tornou-se talvez a mais evidente delas. Seus vícios eram elementos que dissolviam a formação social e arremessavam as populações da colônia nos braços de Lúcifer; no início do século XVIII, Benci os reprovava com veemência. Verdadeiros "Lucíferes da terra" eram os senhores que fechavam os olhos ante os erros dos escravos e, pior ainda, instigavam-nos ao erro, obrigando-os a levarem "recados e embaixadas ilícitas" que serviam a seus

(269) Idem, idem, p. 351.

(270) Norman Cohn, *op. cit.*, p. 294.

(271) Oronzo Giordano, *op. cit.*, p. 153.

pecados.²⁷² Muitos homens, “por se conservarem com seus escravos”, dissimulavam os pecados que estes cometiam, ignorando-os ou fazendo pouco caso deles. Também o Peregrino da América reprovava este procedimento.²⁷³ Fechar os olhos significava muitas vezes, conforme se disse acima, manipular o sincretismo com objetivos ideológicos. Para a cultura clerical, e para certos segmentos das elites, o sincretismo era demoníaco, e como tal devia ser combatido.

O escravismo portanto arrastava ao inferno senhores e escravos; os primeiros, compactuando com as gentilidades africanas, entregando-se à lascívia com escravas negras, prostituindo outras tantas acabavam se tornando sequazes de Satã; os segundos, mantendo suas práticas religiosas, as tais “aberrações satânicas”, também davam pontos ao Inimigo. O esforço cristianizador encetado pela Coroa e pelos missionários parecia às vezes querer ruir ante o impacto das contradições inerentes à colonização. O sincretismo tendia a se alastrar: “não sei se de escravos tenha passado a libertos, e ainda a brancos, por falta de castigo”, apavorava-se o Peregrino.²⁷⁴ A dissimulação dos vícios dos escravos levada a cabo pelos senhores fazia também com que aumentassem. “Logo, como se lhes pode permitir agora, que usem de semelhantes ritos, e abusos tão indecentes, e com tais estrondos, que parece que nos quer o demônio mandar tocar triunfo ao som destes infernais instrumentos, para nos mostrar como tem alcançado vitória nas terras, em que o verdadeiro Deus tem arvorado a sua Cruz à custa de tantos Operários, quantos têm introduzido neste novo mundo a verdadeira Fé do Santo Evangelho?”²⁷⁵

Às vezes, a vida cotidiana da colônia parecia estar irreversivelmente demonizada. Na mentalidade popular, delineava-se, nítida, a visão do inferno. O *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, que coletou inumeráveis tradições populares em voga no primeiro quartel do século XVIII, fixou a imagem de um dos infernos possíveis: um inferno semelhante ao que as populações européias tinham

(272) Jorge Benci, *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, p. 120.

(273) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, p. 133.

(274) Idem, idem, p. 133.

(275) Idem, p. 125. Para Ronaldo Vainfas, no relato do Peregrino salienta-se “a consciência das contradições entre a *versão cristã* e a *versão pragmática* da escravidão: o que para o ‘peregrino’ era ‘horrendo alarido’, tornava-se ‘sonoro’ e trazia ‘sossego’ ao senhor de escravos” — *Idéias escravistas no Brasil Colonial*, dissertação de mestrado apresentada à UFF, Rio, 1983, ex. mimeografado, p. 134.

em seu acervo imaginário, e que eruditos da Baixa Idade Média incorporaram à demonologia. O que Nuno Marques Pereira descreve é um “horrível lugar”, em que “continuadamente se está vendo e ouvindo relâmpagos, trovões, raios e coriscos, além de outros muitos tormentos, que ali se acham juntos e congregados por ser o sítio mais triste e medonho, que se pode imaginar”. O mais baixo e infame lugar que podia haver, situado no centro da terra, reunindo todas as imundícies geradas pela putrefação: “serpentes, escorpiões, víboras, lagartos, sapos, e toda a mais casta de bichos venenosos”, os mesmos, aliás, que os detratores da América descreviam quando falavam do Novo Mundo.²⁷⁶ Como se não bastasse, ainda as “mais horrendas e espantosas vistas” de inúmeros demônios e condenados, apertados e amontoados de tal forma que os “autores, e mais peritos matemáticos” davam tratos à imaginação para acondicionarem tantos seres num espaço que não tinha mais do que duas ou três léguas “de largura e circuito”.²⁷⁷ Ao lado desta visão, o Peregrino é ainda autor da primeira descrição literária de um *calundu*, ou seja, de um candomblé colonial, qualificando-o também com atributos demoníacos. Como se houvesse o inferno europeu, o inferno africano e ainda o inferno do sincretismo.

A vida cotidiana na colônia se mostrava portanto impregnada de demônios. Em contrapartida, o universo econômico era frequentemente associado a elementos divinos. Como se, de fato, a colônia fosse um lugar de passagem, propício à purgação dos pecados cometidos aqui ou na metrópole. Esta era o destino final, o ponto a que se almejava regressar, uma vez pagas as penas, e para onde também se dirigia a produção colonial.

Essa divinização do universo econômico pode parecer inverossímil num primeiro momento. Entretanto, aprofundando-se a análise não surpreende que os produtos coloniais — dentre os quais reinava o açúcar — adquirissem às vezes atributos supra-humanos, dado o valor que alcançavam no mercado externo, e considerando-se ainda os imensos esforços concentrados na sua produção. Durante o longo percurso que ia do desmatamento, da preparação do solo, do plantio até a colheita, moagem de canas, purgação do açúcar e encaixotamento dele, vidas humanas eram consumidas. Numa terra de trabalho escravo, em função do considerável capital nele invertido, o objetivo máximo era produzir muito e maximizar lucros. Para os colonos, para os senhores de engenho, para os comerciantes, para

(276) Ver capítulo 1 deste livro.

(277) Idem, p. 259.

uma plêiade de indivíduos que viviam, aqui e na metrópole, às custas do comércio colonial, os produtos gerados pelo trabalho escravo eram mais importantes do que os atributos humanos do produtor. Ou do que sua própria vida. Até eclesiásticos, como Benci e Antonil, teorizavam sobre as formas de melhor se castigar o cativo sem, com isto, atrapalhar a produção.²⁷⁸

Pero de Carvalhais acreditava que no céu não havia frades, e sim lavradores. Os primeiros tinham vida de porcos, enquanto os segundos viviam como anjos.²⁷⁹ “Foi minuciosamente examinado pela Mesa, que buscou encontrar no réu dúvidas sobre o valor e validade dos eclesiásticos.”²⁸⁰ Evidentemente, o Tribunal enveredava na trilha errada. Pero de Carvalhais não fazia senão formular de modo original a realidade apreendida. Na colônia, não só os lavradores valiam muito mais do que os clérigos como, se fossem ricos, viviam melhor do que eles.

Rendeiro do engenho real, o cristão-novo Pero Nunes deixou transparecer um aspecto extremamente curioso da mentalidade senhorial escravista quando, “vendo o açúcar que estava apartado para o dízimo de Deus estar no chão mascavado preto disse, pois este é o vosso Deus assim o tratais, chamando Deus ao açúcar”.²⁸¹ Sua fala contém dois significados. Primeiro, que os cristãos cultuam mal o seu Deus: pagam-lhe dízimos, mas na realidade são desprovidos de espiritualidade mais refinada: sua espiritualidade é tosca e bruta como o açúcar mascavo, negro, cheio de impurezas. Em segundo lugar, que o verdadeiro Deus daqueles homens toscos é o açúcar que produzem; além de servir como moeda na economia religiosa do tomalá-dá-cá — pois pagam dízimos —, assume em suas vidas importância tal que só mesmo comparando com Deus.

Nosso já conhecido Lázaro Aranha scandalizou os presentes quando disse que “neste mundo havia uma coisa imortal a qual era o carvão metido debaixo da terra”²⁸² — o mesmo carvão que alimentava as fornalhas e fazia purgar o açúcar. Ao lado da descrença e até ridicularização do dogma católico da vida eterna, o blasfemador ressaltava a importância de um fruto da terra que, no con-

(278) Sílvia Hunold Lara, *Campos da Violência*, tese de doutorado apresentada à USP, 1986, ex. mimeografado.

(279) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 12.231. Apud Sonia Siqueira, *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*, p. 223.

(280) Sonia Siqueira, *op. cit.*, p. 223.

(281) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 282.

(282) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 283.

texto da cultura camponesa européia, podia ter significado mágico herdado de tradições pagãs seculares. A vida dos homens passaria, e o carvão continuaria debaixo da terra, podendo sempre ser de lá desentranhado para gerar riqueza. Era imortal como se fosse um deus.

Mestre de açúcar e cristão-novo, Fernão Roiz tinha fama de dizer “que meteria Nossa Senhora em uma fôrma de açúcar”.²⁸³ A um mestre de açúcar de São Vicente foram atribuídas pelo padre Brás Lourenço palavras quase idênticas: “estando um mestre de açúcares enformando o açúcar nas formas dissera que se ali estivera Nossa Senhora também a encorporara naquela fôrma”.²⁸⁴ Difícil saber se se tratava da mesma pessoa e do mesmo episódio, ou se a repetição da história acusava concepção corrente na colônia, no final do século XVI. Do blasfemo Fernão Roiz, Gonçalves Salvador ressaltou o judaísmo,²⁸⁵ lendo no episódio apenas o desacato à mãe de Jesus. Como nos casos anteriores, há entretanto um segundo significado, que diviniza o universo econômico: o lugar em que se enformava o produto precioso era sagrado, servia até de abrigo a Nossa Senhora.

O mais extraordinário documento a atestar a divinização do universo econômico é o capítulo XII do Livro Segundo de *Cultura e Opulência do Brasil*: “Do que padece o açúcar desde o seu nascimento na cana até sair do Brasil”. Neste trecho, é possível identificar a saga descrita por Antonil a uma grande metáfora do sofrimento escravo em terras coloniais. Aproximando a trajetória da cana — do plantio à comercialização — à Paixão e Morte de Jesus, Antonil realiza a divinização do universo econômico através de imagens! Não é apenas o calvário dos negros que se procura captar, mas também o movimento realizado por uma formação social no sentido de desumanizar o que é humano e dignificar, sacralizando, o que pertence ao mundo da produção de valores econômicos. A vida que o açúcar leva é “cheia de tais e tantos martírios que os que inventaram os tiranos lhes não ganham vantagem”.²⁸⁶ Após um sem número de sofrimentos atroz, de insultos minuciosamente descritos, e sempre suportados, o açúcar sai “do purgatório e do cárcere, tão alvo

(283) Idem, p. 331.

(284) Idem, p. 338.

(285) “A família Mendes estava ligado também o criptojudeu Fernão Roiz, homem blasfemo, de profissão mestre-de-açúcar. Estava casado com uma das filhas de Tristão, chamada Esperança” — Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 179.

(286) Antonil, *op. cit.*, p. 232.

como inocente".²⁸⁷ Começa então um novo ciclo de sofrimentos, do encaixotamento à comercialização. Como em Guerra Santa, há ainda o perigo de cair em mãos infiéis, o risco de "ser levado para Argel entre mouros" (os piratas, ou os concorrentes protestantes que podiam interceptar os navios que levavam o produto a Portugal?).²⁸⁸ Tudo é suportado com coragem e resignação, o açúcar "sempre doce e vencedor de amarguras." Por fim, os "grandes lucros aos senhores de engenho e aos lavradores que o perseguiram e aos mercadores que o compraram e o levaram degradado nos portos e muito maiores emolumentos à Fazenda Real nas alfândegas".²⁸⁹ Cristãmente, o açúcar, no seu calvário, acabava por trazer o bem aos algozes: como Jesus, morria na cruz para salvar os que o tinham supliciado.²⁹⁰

Consultor para assuntos históricos do filme *A Santa Ceia*, o historiador cubano Manuel Moreno Fraginals colocou na boca do mestre-de-açúcar as seguintes palavras: "Neste mundo, tudo o que é branco teve de ser negro um dia". Fazia uma alusão genial ao escravismo, à *plantation* açucareira e à religião católica que serviu de arcabouço ideológico ao Sistema Colonial moderno. As formulações dos colonos brasileiros, juntamente com a grande metáfora criada por Antonil, parecem reiterar esta frase feliz: insinuam que, no inferno colonial, é através da produção — o próprio açúcar não é purgado? — que se pode chegar à graça divina.

Na divinização do universo econômico, dominam as referências ao açúcar. Mas há também uma passagem curiosa em que se exalta a mandioca. Alfaiate e criado doméstico, Gaspar Coelho foi à missa e constatou não haver hóstias suficientes para a multidão de fiéis. Sugeriu então que se distribuisse tapioca entre eles, como se fosse hóstia. Esta forma de resolver o problema obedecia a moldes tão especificamente coloniais que o Visitador necessitou de esclarecimentos para entendê-la: "e perguntado pelo senhor visitador que coisa é tapioca, respondeu que são uns bolos que nesta terra se fazem de farinha de pão, que é uma raiz de mandioca de que se faz a farinha, de que se fazem as ditas tapiocas, que são bolos como obréias, que é o mantimento comum desta terra em lugar de pães".²⁹¹

(287) Idem, idem, p. 233.

(288) Idem, idem, p. 234.

(289) Antonil, *op. cit.*, p. 234.

(290) Ronaldo Vainfas analisa muito bem este trecho, sob perspectiva diversa: para ele, há analogia entre o escravo e Jesus, e o purgatório é o tráfico. *Op. cit.*, p. 173.

(291) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 80.

Mesmo que se tratasse de uma pilhéria, o que subjaz ao caso é um movimento duplo que, por um lado, atribui caráter sagrado a um produto corrente da terra — divinizando, assim, o universo econômico —, e, por outro, humaniza e seculariza o sacramento, imprimindo caráter quase laico à religião. Para fazer a hóstia, porque “uma pouca de farinha de Portugal”²⁹² seria melhor do que a tapioca, produto local, mais barato e mais adequado aos hábitos e necessidades da população? Como, em última instância, aquela religião metropolitana elitizada e formalista podia calar fundo no cotidiano imprevisível, caótico, impregnado de ritos sincréticos que era o das populações coloniais?

Um fosso enorme separava a rigidez religiosa da vigilante Inquisição portuguesa e o catolicismo vivido pelos colonos, sendo constante a incompreensão mútua dos discursos de cada um. E no entanto, conversando sobre o purgatório, os tacheiros, mestres-de-açúcar, marinheiros, escravos, mercadores, carpinteiros, soldados e senhores de engenho não faziam outra coisa senão discutir uma questão que, décadas antes, preocupara também Lutero. A incompreensão mútua não poderia pois ser imputada à incomunicabilidade entre níveis culturais diversos.

No cotidiano da colônia, Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas e européias ora se aproximavam, ora se apartavam violentamente. Na realidade fluida e fugidia da vida colonial, a indistinção era, entretanto, mais característica do que a dicotomia. Esta, quando se mostrava, era quase sempre devida ao estímulo da ideologia missionária e da ação dos nascentes aparelhos de poder, empenhados em decantar as partes para melhor captar as heresias. O que quase sempre sobrenadou foi o sincretismo religioso.

Como vimos na passagem do *Peregrino*, o sincretismo era uma das faces do inferno. Crenças africanas e indígenas viam-se constantemente demonizadas pelo saber erudito, incapaz de dar conta da feição cada vez mais multifacetada da religiosidade colonial. Com o avanço do processo colonizatório, as definições se faziam mais nítidas. A complexidade de uma formação social que pressupunha simultaneamente o escravismo e o cristianismo puxava a colônia para as imagens infernalizadas — Satã no papel de confirmador de Deus. O Inferno eram as tensões sociais, os envenenamentos de senhores, os atabaques batendo nas senzalas e nas vielas escuras das

(292) Palavras ditas pelo mulato forro Antonio Dias ao moço Arnal de Holanda, filho de seu patrão Cristóvão Lins. *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 423.

vilas coloniais, os quilombos que assombravam as matas, os caminhos, os descampados; os catimbós nordestinos que conclamavam espíritos ancestrais, as curas mágicas, as adivinhações. Do outro lado, a identificação com a metrópole atraía a colônia para o pólo paradisíaco: chegava-se ao Céu quando se rezava o credo de Portugal, invadindo os mercados europeus com açúcar, tabaco, ouro, brilhantes.

Entre um e outro pólo, a colônia se confirmava na sua função purgadora: Purgatório onde se purgavam penas e mazelas inerentes às tensões sociais, e onde, divinizando-se o universo produtivo, se procurava ganhar a salvação.

A divinização do universo produtivo talvez possa aqui parecer menos significativa do que a demonização das relações sociais. Como nunca foi abordada, estas poucas páginas se ressentem deste silêncio. Espero entretanto que sirvam de ponto de partida para novos estudos, e que proximamente se elucide melhor o fascinante ser-e-não-ser do mundo colonial, "úbere terreno para diamantes e impiedades".²⁹³

(293) Esta formulação lapidar é de José Saramago, *Memorial do Convento*, São Paulo, DIFEL, 1983, p. 50.

PARTE II

*FEITIÇARIA,
PRÁTICAS MÁGICAS E
VIDA COTIDIANA*

“... La sorcière qui allume sa braise dans le pot de terre, ne voudra jamais nous raconter ce qu'elle sait, et que nous ignorons.”

Rimbaud

71
6

Ao qualificar o Brasil setecentista como “úbere terreno para diamantes e impiedades”, o romancista José Saramago mostrou aguda percepção histórica. Principal porção do império colonial português no século XVIII, o Brasil alimentou simultaneamente os desvarios megalômanos de D. João V e as fogueiras inquisitoriais. Concretamente, barras de ouro e sacos de diamantes foram mais numerosos do que colonos ímpios. Apesar disso, o estigma da colônia como produtora e perpetuadora de impiedades foi suficientemente forte para, dois séculos depois, aflorar na frase do escritor português. Impiedades que, purgadas, resultavam em diamantes resplandecentes: a colônia-purgatório se purificava — conforme já foi dito tantas vezes neste trabalho — em gemas alvas, moeda para as importações metropolitanas, paliativo efêmero para as mazelas econômicas e sociais de Portugal.

Diamantes e impiedades caminhavam juntos. Ambos brotavam, abundantes, das terras coloniais, engastando-se um no outro como dois pólos opostos e complementares. Cristãos-novos, sodomitas, hereges calvinistas, feiticeiros, magos, adivinhos só poderiam ser compreendidos no contexto em que atuavam: o universo colonial com toda a sua complexidade, o dia-a-dia dos colonos com suas aspirações variadas, ora nobres e legítimas, ora medíocres, mesquinhas.

Os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos foram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu. Índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexos e originais.

Qualquer estudo sobre este tema — feitiçaria e magia — se debate com múltiplos contextos e heranças culturais, chegando-se por vezes a contornar a questão através do resgate da sempre cômoda matriz indo-européia: é a posição de Baroja.¹ Este autor distingue dois tipos de magia maléfica: os encantos e sortilégios, que supõem práticas individuais, e a bruxaria propriamente dita, de características coletivas e associadas a verdadeiro culto.² O historiador inglês Norman Cohn adota a mesma posição: a bruxaria é coletiva, a magia é individual. Entretanto, preocupa-se também em distinguir feitiçaria (*técnica que induz ao mal*) de bruxaria (*onde a pessoa é fonte do mal*).³ Já Gustav Henningsen diferencia minuciosamente bruxomania e bruxaria. A primeira é coletiva, possui superestrutura mitológica abundante e sistemática, define-se pelo pacto, não possui nenhuma função reguladora e conservadora da sociedade e, portanto, não pode ser estudada pela antropologia. A segunda é individual, tem superestrutura mitológica deficiente e assistemática, não se define pelo pacto, possui função reguladora e conservadora da sociedade, beneficiando-se das abordagens antropológicas.⁴ Constituindo marco na tendência em adotar abordagem de cunho antropológico, o estudo de Evans-Pritchard sobre os Azande serviu ainda de ponto de partida à distinção entre bruxaria e feitiçaria: “a diferença entre um ato imputado que é impossível e um ato imputado que é possível”.⁵ Robert Rowland acredita que apenas a feitiçaria inglesa, muito específica no contexto europeu, apresenta semelhanças com a africana. Por toda a Europa, ocorreria uniformidade de crenças em sociedades diversas; na África, ao contrário, confissões de feitiçaria variariam

(1) Julio Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, trad., Paris, Gallimard, 1972. Ver também Carlo Guinzburg, “Présomptions sur les sabbat”, *Annales, E.S.C.*, 39^e année, n.º 2, mars-avril 1984, pp. 341-354. Guinzburg vai além de Dumézil; para este, a existência de um complexo mítico comum a diferentes povos se explica por fonte genética comum, enquanto que Guinzburg enfatiza ainda a problemática da difusão apoiada em paralelismos lingüísticos e empréstimos entre línguas indo-européias e não-indo-européias (p. 346).

(2) Baroja, *op. cit.*, p. 32.

(3) *Los demonios familiares de Europa*, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1980, respectivamente pp. 253 e 194.

(4) *El abogado de las brujas — Brujería vasca e Inquisición Española*, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1983.

(5) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1950, p. 405.

de uma sociedade para outra.⁶ Em francês, não existe distinção entre as duas palavras, e Mandrou define feitiçaria de forma simples: concretiza-se com a existência do contrato ou pacto demoníaco.⁷ Keith Thomas, por sua vez, não vê grande utilidade na distinção antropológica entre bruxaria e feitiçaria: poder-se-ia dizer, segundo ele, que o feiticeiro lança mão de objetos, enquanto o bruxo não. Entretanto, acredita que, no caso inglês, há interpenetração e troca entre um e outro, o que faz com que pertençam ao mesmo tipo de ofensa.⁸

Neste trabalho, não me preocupo em distinguir bruxaria e feitiçaria, dado que, até onde pude perceber, os dois termos designam práticas idênticas — e, neste sentido, apóio-me em Keith Thomas. Entretanto, como Mandrou, distingo feitiçaria e magia com base na existência ou não de pacto. Daí utilizar distintamente as expressões *feitiçaria* e *práticas mágicas*.

Cabe ainda dizer que, mais do que destrinchar as filiações das práticas mágicas coloniais, interessa-me detectar o modo pelo qual se combinaram, e em função de que contexto. Quase sempre individual, pouco significativa em relação à loucura européia da caça às bruxas, a feitiçaria colonial lança luz sobre a vida da colônia nos seus três séculos de existência. Foi uma das formas de ajuste do colono ao meio que o cercava; por vezes, protegeu-o dos conflitos e, por outras, refletiu as tensões insuportáveis que desabavam sobre seu cotidiano. Ajudou-o a prender a amante, matar o rival, afastar invejosos, lutar contra os opressores, construir uma identidade cultural. Muitas vezes, resolveu seus problemas com o outro mundo; outras tantas, lançou-o em abismos terríveis. Mas foi quase sempre a ponte para o sobrenatural.

Nos primeiros momentos, ainda no século XVI, feitiçaria e práticas mágicas mostram sua filiação cultural de forma quase trans-

(6) "Anthropology, Witchcraft, Inquisition", ex. mimeografado a ser publicado em *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods*, Ed. by Gustav Henningsen and John Tedeschi in association with Charles Amiel, Northern Illinois University Press, p. 16.

(7) *Magistrats et Sorciers en France au XVII^e Siècle*, Paris, Plon, 1968, p. 78.

(8) *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980, pp. 464-465. Para uma análise das controvérsias sobre o assunto, ver ainda Carlos Roberto Figueiredo Nogueira, *Universo Mágico e Realidade: Aspectos de um Contexto Cultural (Castela na Modernidade)* tese de doutoramento, ex. mimeografado, São Paulo, 1980, pp. 9-36.

parente; nelas, resgatam-se com facilidade os traços europeus, indígenas, mais raramente os africanos (pois o tráfico apenas se iniciava). Conforme avança o período, os traços se esfumaçam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas. É quando surgem formas especificamente coloniais, diversas de todas as outras.

SOBREVIVÊNCIA MATERIAL

"Tudo, menos a inércia, o mal dos males, o que mais vexa a dignidade humana."

Goethe, *Fausto*

ADIVINHAÇÕES

Largamente difundida por todo o ocidente cristão, a prática de adivinhar foi, entretanto, freqüentemente associada ao diabo. Como em tantos outros campos, coube a São Tomás de Aquino papel de destaque nesta demonização: para ele, insistir em adivinhar o futuro e ir além das potencialidades da razão humana ou das revelações divinas era pecado grave, que via como pacto demoníaco. "O caráter pecaminoso deste ato se deduz do fato de só ser possível com a intervenção de um demônio."¹ A partir de então, até as leis civis veriam a adivinhação como crime insuflado por Satã. Em Portugal, o título III das Ordenações Filipinas, referente aos feiticeiros, atém-se também às adivinhações: ver em água, cristal, espelho, espada, espádua de carneiro; imagens de metal, adivinhar em cabeça de alimárias ou homem morto. As penas impostas eram duras: açoites com baraço e pregão pelas ruas da vila em que ocorrera o crime, três mil réis pagos ao acusador e, curiosamente, degredo para o Brasil.²

Aos adivinhadores locais vinham pois se juntar os da metrópole: indivíduos que, como o lavrador Álvaro Martins — preso pela Inqui-

(1) Norman Cohn, *op. cit.*, p. 227.

(2) *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, 14.^a ed., livro Quinto, tt. III — M. — liv. 5 t, 33 § 2.

Em 1612, dizia o "Confessional" redigido em bretão por Evzen Gueguen que as adivinhações feitas por meio da arte ou inteligência do Inimigo, utilizando-se do canto ou vôo de pássaros era pecado mortal, sendo-o ainda o uso de sortilégios devinatórios "com pacto manifesto ou oculto com o Inimigo, como fazem os encantadores..." *Apud* Jean Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation", *Un Chemin d'Histoire*, p. 125.

sição em 1557, com 80 anos de idade — atendiam às necessidades concretas de sua comunidade através de adivinhações. Álvaro Martins procurava objetos, dinheiro, animais e escravos desaparecidos por meio de adivinhações feitas com base nas estrelas.³

Inúmeros eram os sortilégios utilizados pelos adivinhos e adivinhas dos tempos coloniais. Um dos mais comuns era o da peneira com a tesoura ou com chapim, ou o do balaio, que parece ser variação do primeiro. Aparece ainda no século XVI, em Pernambuco, atribuído à mulata Felícia Tourinho, filha de clérigo e presa por esbofetear uma mulher honrada dentro da igreja. Felícia, implicitamente, é estigmatizada pela acusação de Domingas Jorge, autora da queixa contra ela na Mesa da Visitação: filha bastarda, infratora punida com a lei, desonesta em relação à mulher que agride, e que é qualificada como honesta. Como se verá muitas vezes no decorrer deste capítulo, estigmatizar mulheres — e, mais raramente, homens — era andar meio caminho no sentido de construir coletivamente um estereótipo de feitiçaria.

Quando andava presa, a mulata Felícia tomara certa vez de uma tesoura e a pregara no meio de um chapim; então, “com ambos os dedos mostradores postos debaixo dos anéis da tesoura, levantou para o ar o chapim”, dizendo: “diabo guedelhudo, diabo orelhudo, diabo felpudo, tu me digas se vai Fuão por tal caminho (...), se isto é verdade, tu faças andar isto, se não é verdade, não o faças andar”. A tesoura e o chapim se moveram em meia roda, andando para uma banda. Soube-se depois que, de fato, o tal homem fora ao lugar indicado.⁴

Natural de Beja, Antonia Maria saíra penitenciada pelo Santo Ofício em Portugal no ano de 1713. Acusada de feitiçaria, degradaram-na para Angola pelo tempo de três anos. Sabe Deus como, Antonia veio ter no Brasil, e foi morar em Pernambuco, na rua das Laranjeiras do Recife. Era seu vizinho de parede-meia Francisco Xavier de Viveiros. Vendo-o triste, perguntou-lhe a feitiçeira o que tinha para andar assim. Sabemos dos detalhes pela denúncia que, a 21-7-1718, fez Francisco Xavier contra a amiga. Respondera-lhe que andava triste porque pretendia ser admitido a ordens pelo bispo, que entretanto demorava em expedir sua petição. “Não se moleste, que há de

(3) Francisco Bethencourt, “Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem” — *Separata da Revista de História Econômica e Social*, Lisboa, 1982, p. 63.

(4) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Denúncias de Pernambuco*, p. 187.

ser sacerdote com este bispo", tranqüilizou a vizinha Antonia Maria. O futuro padre ficou intrigado. Passados alguns dias, "veio a dita Antonia Maria à casa dele testemunha, e disse: 'Ora ande, e venha ver se há de ser sacerdote: dê-me quatro vinténs, um alguidar vidrado, água, uma folha de papel de dentro do caderno, uma peneira, e uma tesoura' ". Antonia pôs água no alguidar, botando a seguir a moeda (que foi ao fundo) e a folha de papel, que não afundou e permaneceu seca na parte superior. Tomou da peneira, cravou no seu arco as duas pontas da tesoura aberta, tomando um de seus arcos e dando o outro para Francisco Xavier segurar. A seguir, recomendou-lhe que repetisse, negando, tudo o que ela falasse. E disse: "Por São Pedro, e por São Paulo, pela porta de Santiago em como Francisco Xavier há de ser clérigo." A peneira andava, dando volta circular enquanto a tesoura permanecia fixa. Quando Francisco Xavier negava, o conjunto todo ficava parado. Foi ordenado padre pouco tempo depois, firmemente convencido de que houvera pacto no sortilégio da peneira.⁵

Por volta de 1750, no Maranhão, Margarida Borges utilizava o sortilégio do balaio para adivinhar furtos, como fez com uma camisa roubada pela negra Mariquita. Não há alusão à tesoura, mas o procedimento é o mesmo: uma pessoa enuncia a oração enquanto outra a nega. A diferença é que se vão falando vários nomes; uma vez dito o nome do gatuno, o balaio vira sozinho, inexplicavelmente. A oração dita varia um pouco; no caso de Margarida, é a seguinte: "Por São Pedro por São Paulo e pelo buraco de Santiago e pelo Padre revestido e pela hóstia consagrada em como fulano furtou isto."⁶

No Estado do Grão-Pará, sucedem-se os casos de adivinhação com balaio e tesoura. A escrava negra Maria Francisca, que morava com seu senhor na rua Formosa, em Belém, adivinhara o furto de umas moedinhas com o sortilégio do balaio e tesoura, murmurando: "Vem São Pita, vem São Paulo, à porta de São Tiago" e nomeando as pessoas suspeitas.⁷ Manuel de Pacheco Madureira usara do mesmo sortilégio e da mesma reza para saber quem era o autor do furto de

(5) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377. "Processo de Antonia Maria casada com Vasco Janeiro natural e moradora da cidade de Beja".

(6) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.565. Na realidade, trata-se de uma denúncia.

(7) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 210. "Sumário contra Maria Francisca preta escrava de Mateus Alves Martins moradora na rua Formosa da cidade do Pará". Este sumário, que compreende várias denúncias feitas durante a visitação de Geraldo José de Abranches, não consta da publicação de Amaral Lapa (assim como vários outros documentos, conforme se verá adiante). Gostaria portanto de lembrar aqui que talvez ainda não se tenha feito publicação completa da Visitação do Grão-Pará.

uma sua camisa; aprendera a prática com uma índia.⁸ Fora também com uma índia, esta chamada Quitéria, que o escravo Marçal aprendera a lançar mão do sortilégio da tesoura, balaio e oração de São Pedro, São Paulo e portas de São Tiago para descobrir autores de roubos.⁹

A popularidade alcançada por esta prática entre índios e entre a população mestiça do Norte ilustra bem o processo de sincretismo das práticas mágicas na colônia. Ele avançou junto com a colonização, intensificando-se no século XVIII. Um leitor desavisado, conhecedor apenas dos casos paraenses, poderia até pensar que adivinhar com balaio, tesoura, peneira era prática de raízes indígenas. Mas na Lisboa setecentista, ela também se achava presente. Domingas Maria usava do sortilégio da peneira, rezando de modo um pouco diferente: "Por São Pedro e por São Paulo, por Jesus crucificado, por Barrabás, Satanás e Caifás, e por quantos eles são, por Dona Maria Padilha e toda sua quadrilha, me digas, peneira, se as ditas duas pessoas estão presas ou não, cobraram o dinheiro ou fizeram o negócio a que iam, que eu te darei um vintém de pão e outro de queijo e te estimarei muito no meu coração."¹⁰ Mais curioso ainda é que a Inglaterra quinhentista conhecesse a adivinhação da peneira e da tesoura, praticando-a com freqüência para descobrir roubos e reaver pertences furtados.¹¹

O caso do chapim — onde o sortilégio é realizado por Felícia Tourinho — e o caso português assemelham-se por serem os únicos

(8) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.697. "Apresentação e confissão de Manuel Pacheco Madureira natural desta cidade viúvo de Dona Claudina Maria Pinheira". Às pp. 236-239 de sua publicação, Amaral Lapa transcreve apenas a confissão. Ver *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*.

(9) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 157.

(10) Yvonne Cunha Rego (org.) — *Feiticeiros, profetas, visionários* — Textos antigos portugueses, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, p. 167. *Lançar joeiras* era considerado abuso sério pelas Ordenações Filipinas, merecendo açoites públicos e multa de 2 mil réis. Consistia em fazer adivinhações com uma peneira em cujas bordas estavam os nomes de pessoas suspeitas de terem praticado algum mal. *Código Filipino*, Livro V, tt. III, p. 1151.

(11) "Stick a pair of shears in the rind of a sieve and let two persons set the top of each of their forefingers upon the upper part of the shears holding it with the sieve up from the ground steadily; and ask Peter and Paul whether A, B, or C hath stolen the thing lost; and at the nomination of the guilty person the sieve will turn round" — Vide Keith Thomas, *op. cit.*, p. 213.

em que, ao lado da adivinhação, existe o conjuro de demônios de sabor ainda medieval, acentuando-lhe os traços de magia ritual. Já os outros casos, com os ingleses citados por Thomas, filiam-se à tradição popular européia que vê força mágica nas orações cristãs; trata-se portanto de manifestações mais influenciadas pela religião folclorizada do que pela magia ritual. De qualquer forma, os significados profundos do sortilégio e das palavras que são ditas perderam-se na noite dos tempos.

A adivinhação com a chave e o livro de horas de Nossa Senhora é da mesma natureza que a da peneira ou balaio e tesoura.¹² Na Segunda Visitação, apurou-se que pelo menos três mulheres a praticavam na cidade da Bahia: Ana Coelha, mulher de um carpinteiro, Madalena de França, casada com homem do mar, e Maria da Penhosa, que confessou ter aprendido a prática com as outras duas. Como a da tesoura e peneira, servia para encontrar objetos roubados. Tomava-se um livro das horas de Nossa Senhora, e abrindo-o colocava-se dentro dele uma chave de cadeado, ficando sua maior parte de fora. Fechava-se o livro, tomava-se a chave com um dedo e dava-se a outra ponta dela para um menino segurar. O livro ficava no ar, e se iam nomeando os suspeitos de furto até que o livro desse uma volta, acusando o ladrão. Como no caso acima mencionado, diziam-se palavras: "Eu te esconjuro da parte de Deus e da Virgem Maria pela virtude destas horas que me digas quem tomou tal coisa..."¹³ Na raiz desta prática, talvez estejam as *sortes sanctorum* da Alta Idade Média, segundo as quais se lia a própria sorte ou se previa o futuro através da leitura do Evangelho. As pessoas achavam que, desta forma, consultavam diretamente a Deus, pois, segundo os ensinamentos do clero, no Evangelho estavam contidas sua palavra e sua vontade. Tendo hesitado ante estas práticas, Santo Agostinho acabou por tolerá-las: eram preferíveis a práticas mágicas divinatórias piores. Não reprovava a prática em si: "o que o desagradava era que se utilizassem palavras da Sagrada Escritura como orientação em assuntos e futilidades da vida cotidiana".¹⁴ E, de fato, era à resolução de

(12) Ver as considerações de Thomas, *op. cit.*, pp. 213-214.

(13) *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil, Confissões da Bahia*, pp. 447, 449 e 450.

(14) Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 170. Ver também p. 169. A Igreja envolveu: no "Confessional" bretão já citado, dizia-se que usar versículos para achar objetos perdidos era pecado mortal. Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation", *Un Chemin d'Histoire*, pp. 125-126.

questões cotidianas que estas práticas visavam atender. A adivinhação com o livro e a chave foi muito conhecida durante toda a Idade Média, persistiu na Época Moderna e, segundo Thomas, era frequente em muitas áreas rurais ainda no século XIX.¹⁵ A versão inglesa quinhentista variava um pouco da nossa prática colonial. O livro comumente usado era a Bíblia; escreviam-se os nomes dos possíveis culpados em tiras de papel, que eram colocadas no buraco existente numa das extremidades da chave. Quando se introduzia o papel com o nome do verdadeiro culpado, o livro oscilava e fugia das mãos de quem o segurava.¹⁶

Havia adivinhações mais simples, que recorriam unicamente a orações. Procurava-se adivinhar furtos utilizando apenas a oração de São Pedro, São Paulo e Santiago, como fizeram o capitão-mor Gonzalo de Castro e seu escravo Luís no sertão do Caracu (sic), interior de Pernambuco.¹⁷ Antes de vir degradada para o Brasil, nossa já conhecida Antonia Maria costumava fazer uma devoção a Nossa Senhora do pé da cruz “para saber, e adivinhar os futuros contingentes”. Ajoelhava-se diante da imagem com as mãos levantadas, “e o rosário nelas, acendia três candeinhas de cera branca, todas três iguais, a do meio à honra de Nossa Senhora, a da parte direita à honra de Nosso Senhor, e a da esquerda à honra do Evangelista, e depois de acesas fazia à senhora a petição seguinte: ‘Deus vos salve, Virgem da Piedade, vós sois sacrário da Santíssima Trindade, assim como isto é verdade, acudi senhora à minha necessidade, vós Virgem bem a sabeis, remediai-a pois podeis. Peço-vos Virgem me mostreis: se isto há de ser assim fique na vossa candeia, e se não há de ser, fique na do Evangelista’. E então experimentava ela Ré [Antonia] que apagando-se per si as duas velinhas, e ficando acesa a da Senhora, se conseguia o fim que intentava.”¹⁸ Como no caso da tesoura e do balaio, as orações usadas para a obtenção de fins concretos ligavam-se antes à religião folclorizada do que à magia ritual ou à feitiçaria. Trazia um certo sabor da crença na especialização dos santos, ridicularizada por Lutero e comentada no capítulo anterior. As populações do ocidente cristão recorriam a elas com naturalidade, e só passaram a olhá-las com temor quando os aparelhos de poder identificaram-nas com crimes contra a fé. No contexto colonial, coube à Inquisição desempenhar este papel.

(15) Keith Thomas, *op. cit.*, p. 214.

(16) Keith Thomas, *op. cit.*, p. 214.

(17) ANTT, Inquisição de Lisboa, M.º 27-20, Novos Maços.

(18) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

Muitas das adivinhações utilizavam a água como recurso ritual. Assim o fazia um adivinhador anônimo de Recife por volta de 1728. Foi procurado por Faustino de Abreu, homem pardo que morava na Freguesia da Vargem e que acreditava estar Marciana de tal enfeitada. Consultado, o adivinhador mostrou os autores do feitiço num alguidar cheio d'água: apareceram nitidamente, Faustino os reconheceu sem dificuldade.¹⁹ Cota Marouta também era adivinha em Recife, onde morava na rua das Trincheiras. Foi procurada por um sertanejo chamado Manuel Machado, a quem tinham roubado um dinheiro que ele queria recuperar. O prejudicado desconfiava de um homem chamado Cosme de Souza. Cota Marouta realizou o sortilégio divinatório na casa do suspeito: chamou "três meninas donzelas para conhecerem os malfeitores dentro de um copo d'água, e no dito copo lhe botou esta mulher umas palhinhas de esteira todas rachadinhas". Rezava e benzia o copo, mas, segundo a testemunha que a acusou, nada aconteceu.²⁰ A adivinhação feita com ovo e água na véspera do dia de São João, e comum ainda entre nós, já era conhecida dos colonos no Norte em meados do século XVIII. Isabel Maria da Silva a aprendera com outra mulher, da qual não se sabe o nome, e a fez diversas vezes. Enchia um copo de vidro "com água da noite do dito santo", e nele jogava a clara e a gema de um ovo, fazendo com elas uma cruz e rezando para São João um padre-nosso e uma ave-maria. Pedia-se-lhe que mostrasse o que iria suceder à pessoa que se nomeasse. Foi desta forma que Isabel Maria adivinhou que um estudante seu conhecido seria ordenado sacerdote.²¹

Procurar tesouros, ter o dom de adivinhar aonde haviam sido escondidos era considerado infração grave. No ano de 1403, em lei sobre feitiçaria, D. João I proibiu a procura de ouro, prata ou qual-

(19) ANTT, Inquisição de Lisboa, M.^o 27-20, Novos Maços.

(20) Idem, idem. Esta adivinhação se assemelha muito a outra, feita por Dona Paula Tereza de Miranda Souto Maior com objetivos afetivos. Esta senhora, processada por feitiçaria pela Inquisição de Lisboa no primeiro quartel do século XVIII, e muito amiga de D. João V, "acendia duas velas e no meio delas punha um urinol quase cheio de água e deitava dentro nove palhinhas de esteira e dizia as palavras que a feitiçeira lhe ensinara; e no dito urinol via uma igreja de um convento de frades e nela a dita pessoa com quem pretendia casar..." Ivonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 79.

(21) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 184-185. Água e espelho parecem ter a mesma função: refletir a imagem do infrator. Le Roy Ladurie fala da "arte de São Jorge" praticada no vilarejo de Ax-les Thermes, onde uma meninazinha lia num espelho para encontrar a pista ou os traços de objetos roubados. *Montaillou, village occitan*, p. 580.

quer outro valor por meio de varas, espelhos ou demais artifícios: acreditava-se que esta era atividade privativa de feiticeiros, e assistida dos fatores do Demo.²² Alfaiates galegos invocavam os diabos para desencavar tesouros: um deles chegava a guardar em casa dezoito sacos de moedas dados por Satanás.²³ A busca de tesouro fazia parte das práticas paradiabólicas, sendo muito comum na Europa. Não existia então um sistema bancário, “e a possibilidade de encontrar tesouros escondidos não era, de forma nenhuma, uma quimera”, diz Keith Thomas.²⁴ Solicitava-se o auxílio de um “especialista” no assunto. Empenhados nas buscas, dizendo terem dons especiais para achá-los, estes indivíduos afirmavam que os tesouros — geralmente enterrados em épocas de perturbações e desordens — eram guardados por demônios a serem neutralizados através de conjuros.²⁵

Na colônia propriamente dita, parece não ter sido habitual o conjuro de demônios para desenterrar tesouros. No Sistema Colonial, as riquezas saem das colônias e vão se acumular nas metrópoles: no imaginário popular, é lá, portanto, que os tesouros podem estar enterrados. Há entretanto um caso interessante ligado ao Brasil: o de Domingos Álvares. Escravo negro natural da Costa da Mina, residiu muitos anos no Rio de Janeiro, onde se tornou curandeiro famoso e, ao que tudo indica, dono de uma espécie de terreiro do que hoje se chama candomblé. Preso pela Inquisição, saiu em Auto de Fé em 24 de junho de 1744, sendo degredado para Castro-Marim, couto localizado no Algarve. Lá, retornou à vida marginal. Mas, dotado de extraordinária capacidade de acomodação, somou outra atividade às de curandeiro: empenhou-se na descoberta de tesouros mouros ou guardados por mouros — o que parece ser uma tradição fortemente arraigada no Algarve.²⁶ Domingos explicava seus dons divinatórios

(22) Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. 1, p. 403.

(23) C. Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 23.

(24) Keith Thomas, *op. cit.*, p. 234.

(25) Robert Mandrou, *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle — Textes inédits*. Paris, Fayard, 1979, p. 112. Em 1624, o cura de Brazey, diocese de Autun, conjurou demônios para encontrar um tesouro escondido no castelo de Brandon, e que remontava à época que os ingleses ocupavam grande parte do território francês, ou seja, à Guerra dos Cem Anos. Foi enforcado e queimado. *Op. cit.*, pp. 115-120.

(26) ANTT, Inquisição de Évora, mç. 803, n.º 7.759. Tendo procurado este processo na Inquisição de Lisboa (pois o réu constava nas listas como sendo brasileiro), só pude localizá-lo na de Évora graças ao auxílio de Francisco Bethencourt, que me forneceu informações valiosas sobre ele.

dizendo que “conhecia o que estava no interior da terra e no corpo da criatura”. Mandava cavar e ia dizendo o que havia de ser encontrado: lodo, pedras, terra arenosa, e assim por diante. Conforme a cova ia sendo aberta, jogava nela uns pós. Cercava as escavações de um ritual completo: embrulhava-se num lençol, acendia uma vela, murmurava palavras ininteligíveis, “umas vezes se estendia como defunto, outras se punha de pé sem bolir consigo que parecia um mármore”. Os assistentes viam luzes azuis, ouviam pedradas e carreiras como se fossem de besta pequena. O negro dizia que uma das mouras que montavam guarda aos tesouros escondidos queria ser desencantada para poder voltar à sua terra; um dos guardas era um mouro meio homem, meio serpente, que deveria ser beijado por ele para poder perder o encanto. Mas Domingos relutava em beijá-lo devido ao horror que o monstro lhe inspirava e ao temor que tinha de que o abraçasse “porque o havia apertar muito”.²⁷

Por enxergar dentro dos corpos e da terra, Domingos Álvares foi novamente penitenciado pelo Santo Ofício, saindo em outro Auto de Fé a 20-10-1749. Na imagem da moura encantada que ansiava por voltar à terra natal, talvez projetasse sua própria história de degredo e cativo, as curas mágicas servindo como o resgate da África. No mouro-serpente, mostrou mais uma vez sua capacidade em fundir e elaborar tradições, deixando ainda transparecer como monstruosidade e desejos sexuais tidos por ilegítimos andam sempre juntos. Por isso, tanto medo do abraço apertado e dos beijos redentores.

Certas práticas de origem africana conservaram-se bastante inalteradas por todo o período colonial. Na Bahia, ainda na Primeira Visitação, o escravo da Guiné André Boçal foi acusado de adivinhar com o auxílio de uma panela ou tijela que se movia. Colocava-a no chão, e se afastando dela “punha-se a bolir com os dedos, e com a boca dizendo na sua língua umas palavras em voz baixa”; logo “a dita panela ou tijela tomava fúria para se mover dali”: qualquer um que nela pusesse as mãos sentia que tinha força “como que tirava alguém por ela”. André lhe perguntava coisas: por exemplo, o paradeiro de um negro fugido de Gaspar Pereira. A panela, movendo-se

(27) Francisco Barbosa, feiteceiro conhecido como “o tio de Massarelhos”, e que morreu de garrote no Auto de Fé celebrado em Lisboa a 24-7-1735, jactava-se de descobrir tesouros guardados por doze mouros e doze mouras ricamente vestidos. Yvonne Cunha Rego, *Feiticeiros, profetas e visionários*, p. 90.

para os lados da ilha da Maré, permitia localizar o escravo fujão.²⁸ Anos depois, em 1618, um negro velho dos padres do Mosteiro de São Francisco fazia adivinhações com tijelas de água ou vinho, ainda desta vez encontrando escravos fugidos. Os padres seus senhores pareciam conviver bem com as práticas que exercia.²⁹ Na mesma época, consultava-se na cidade da Bahia o moleque Bartolomeu. Tinha ele apenas 12 anos, mas já se notabilizava por adivinhar falando "no peito um modo de assobio".³⁰ No século XVIII, em Minas, o negro José sintetizava todas estas práticas em Conceição do Mato Dentro: fazia adivinhações colocando no chão um prato de água e, junto dele, enterrada no chão, uma faca de ponta. Fazia perguntas, "às quais respondia de junto do prato uma vozinha a modo de chiar de morcego", esclarecendo sobre as moléstias e achaques "que cada qual tinha".³¹

CURAS

Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular. Houve curandeiros europeus, mas em número muito inferior. Porém, à semelhança do que acontecia na Europa, predominava o sexo masculino dentre os curandeiros — o que, aliás, discrepa da maioria das práticas mágicas, exercidas por mulheres.³²

As curas mágicas tinham grande importância nas culturas primitivas. Tratar doenças adequadamente, ter êxito nas curas eram provas do talento dos feiticeiros Tupinambá.³³ Nossos primeiros cronistas aludem, muitas vezes de forma reprobatória, à habilidade africana em curar com ervas. Brandônio reconheceu os dons dos escravos

(28) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 295.

(29) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 452.

(30) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 448.

(31) AEAM, Livro de Devassas — Comarca do Serro do Frio — 1734, fls. 52-52v.

(32) Robert Muchembled, "Sorcières du Cambrésis — L'acculturation du monde rural aux XVI^e et XVII^e siècles" — in Marie-Sylvie Dupont-Buchat et alii, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas — XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Hachette, 1978, pp. 180-181.

(33) A. Métraux — *A religião dos Tupinambás*, trad., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950, p. 153.

neste campo, narrando certo episódio que se deu com uma sua escrava: envenenada por um negro, só sobreviveu graças ao contra-veneno administrado pelo próprio negro — uma erva cabeluda que o herbolario manteve cuidadosamente em segredo.³⁴

Na sociedade tradicional européia, também se via a doença como algo que, sendo sobrenatural, só poderia ser vencida com o recurso a meios da mesma natureza. Não existiam explicações satisfatórias para mortes repentinas — hoje atribuídas a problemas cardíacos — e doenças infecciosas — dada a ausência de teorias sobre os germes. “Na falta de explicações naturais, o homem se voltava para as sobrenaturais.”³⁵ Na França do século XVII, ainda se pensava desta forma, acreditando-se que o dom de curar era hereditário. Apesar de equiparados ao charlatão pela medicina oficial, os empíricos tinham muita importância, e em pleno século das Luzes abundavam os livros práticos.³⁶ Na Inglaterra, um homem como Francis Bacon achava que, muitas vezes, empíricos e mulheres velhas eram mais felizes nas suas curas do que os médicos cultos.³⁷ A expectativa de vida era extremamente baixa na Inglaterra quinhentista: 29,6 anos. Recorria-se com frequência à medicina, as donas-de-casa possuindo um verdadeiro arsenal de remédios.³⁸

Procurar obter curas por meios sobrenaturais aproximava pois esta terapêutica popular da feitiçaria.³⁹ Curavam-se doenças, insolações, incômodos como dores de dentes; mas também se curavam feitiços. Como se viu no episódio citado por Brandônio, o curandeiro tinha função paradoxal: identificado ao feiticeiro, era frequentemente chamado para desfazer feitiços. Como consequência, sua ação podia ser ambivalente: em Minas, na segunda metade do século XVIII, um negro feiticeiro era capaz de curar e, ao mesmo tempo, rezar umas

(34) Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das Grandezas do Brasil*, pp. 167-168. No início do século XVIII, continuava a reprovação das práticas mágicas: para Antonil, feiticeiros e curadores de palavras eram “dignos de abominação”, assim como os que a eles recorriam, “deixando a Deus”. *Cultura e opulência do Brasil*, p. 149.

(35) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 536.

(36) François Lebrun, *Médecins, saints et sorciers au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Temps Actuels, 1983, pp. 94, 97, 99, 103.

(37) Keith Thomas, *op. cit.*, p. 14.

(38) Idem, idem, pp. 5 e 12.

(39) Para os Azande do Sudão Meridional, praticamente todas as doenças são atribuídas à bruxaria. Evans-Pritchard, *Witchcraft Among the Azande*, p. 404.

palavras que deixavam a pessoa tolhida e inapta ao trabalho.⁴⁰ Na Bahia quinhentista, falava-se de uma Mineira e do Velho Quatro-Olhos, que curavam com ervas pela arte do diabo — o positivo da cura sendo neutralizado pelo negativo do diabólico.⁴¹ Ainda nas Minas do século de ouro, a Visita Episcopal repreendeu o capitão Manuel de Oliveira da Silva por solicitar os serviços de um curandeiro para a doença de um seu escravo: “que não tornasse a esperar de semelhantes remédios saúde às enfermidades dos seus escravos”.⁴²

No Brasil colônia, curandeiros podiam tanto restaurar a harmonia rompida, restituindo saúde aos que a tinham perdido, como desencadear malefícios. Aqui, foram poucas as vezes em que houve uma divisão funcional como a que existia na Galícia em fins do século XVI: as bruxas enviavam o mal, as feiticeiras sanavam-no.⁴³

Um ou outro caso apontam especialização incipiente. O negro viúvo Jorge Ferreira adivinhava quando se administravam peçonhas, e fazia mezinhas com ervas para descobrir a natureza das doenças acarretadas pelo envenenamento.⁴⁴ Antonio Mendes, preto forro, também ministrava mezinhas para curar feitiços.⁴⁵ Talvez tenham existido diferenças entre curandeiros que curavam doenças, curandeiros que curavam feitiços e promotores de feitiços (feiticeiros propriamente ditos), a homogenização destas atividades tendo sido encetada pelos aparelhos repressivos e desta forma chegado até nós. Fica aqui a dúvida.

Sopro e sucção tiveram papel de destaque nas curas mágicas e na motivação de doenças e malefícios. Abbeville notou a crença Tupinambá nos poderes do sopro e da sucção: os pajés “fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la”; os índios doentes procuravam os pajés para terem remédio: “imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando e cuspiendo

(40) AEAM, Devassas — janeiro de 1767-maio de 1778, fl. 21. Apud Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, *O avesso da memória — Estudo do papel, participação e condição social da mulher no século XVIII mineiro*. Relatório final de pesquisa à Fundação Carlos Chagas, Rio, maio de 1984, ex. mimeografado, p. 134.

(41) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, pp. 319 e 318.

(42) AEAM, Devassas — 1721-1735, fl. 79.

(43) C. Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 49. “Como curaba, las gentes de envidia empezaron a decir que era hechicera”, diz uma das rés.

(44) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 447.

(45) AEAM, Livro de Devassas — Comarca do Serro do Frio — 1734, fl. 17.

o mal e insinuando a cura".⁴⁶ Como os Tupinambá, os feiticeiros Apopocuva e Chipaia também sopravam energicamente seus pacientes, pretendendo desta forma impregná-los de força mágica.⁴⁷ Talvez entre os indígenas o sopro pudesse também ter as potencialidades negativas que lhes eram atribuídas na Europa: na França, acreditava-se na sua força mortífera e na sua capacidade enfeitiçadora.⁴⁸ No entanto, todos os registros que temos apontam apenas as qualidades positivas do sopro. A sucção era comum também entre africanos, e praticava-se ainda em Portugal — o que, mais uma vez, aproxima práticas mágicas comuns a sociedades tribais e a sociedades européias da época pré-industrial, lançando por terra a possibilidade de distinguir rigidamente umas das outras. Leonor Francisca, a Sarabanda, curava enfermos em Lisboa chupando-lhes os dedos dos pés e a cabeça; curava crianças "chupando-as pela moleira, umbigo e sola dos pés".⁴⁹ Realizava portanto ação contrária a tantas bruxas que, chupando crianças, matavam-nas — conforme se verá mais adiante. Mas nem por isso deixou de ser considerada feiticeira, e saiu em Auto de Fé, abjurando de leve. Dois séculos antes da Sarabanda, um gentio feiticeiro do sertão baiano curava frialdades dos pés chupando-os.⁵⁰

Em meados do século XVIII, no Sabará, a calandureira Luzia Pinta mandava que os doentes se ajoelhassem diante dela, assoprando-os e cheirando-os para conhecer sua queixa e saber de que doença padeciam.⁵¹ Era negra, natural de Angola. Também nas Minas, trinta anos antes, na freguesia de Nossa Senhora de Nazaré do Inficcionado, um preto escravo de Bernardo Pereira Brasil pagou alto o preço de suas curas mágicas. Tirava ossos e drogas do corpo de seus pacientes, chupando-o com a boca: a Visita Episcopal entendia que assim "obra ele dito por virtude do demônio", e determinou que recebesse de seu amo sessenta açoites a serem dados na rua principal do

(46) Claude d'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*, trad., São Paulo, Martins, s.d., p. 253.

(47) A. Métraux, *A religião dos Tupinambás*, p. 163.

(48) No convento das ursulinas de Aix, Gaufridy assoprava as mulheres, a mando do diabo, para seduzi-las. Mandrou, *Magistrats et sorciers...*, p. 201. Na mesma época, na Gasconha, o sopro de Marie Barast provocava a morte de criancinhas. Emmanuel Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, Paris, Seuil, 1983, p. 48.

(49) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, pp. 176-177.

(50) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 536.

(51) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 252, m.º 26.

arraial.⁵² No Norte do Brasil, no Estado do Grão-Pará, o escravo José, natural da Costa da Mina, curara as sezões de que sofria André Fernandes, fazendeiro. Pegou-lhe uma das mãos “e dando-lhe uma chupada grande e veemente com a boca na mesma mão”, fez com que o doente sentisse melhora imediata, vindo a sarar logo em seguida. José curara também as dores de cabeça do procurador de causas José Januário da Silva: fizera uns defumadouros com ervas, encaminhando a fumaça para a cabeça do paciente. Além disso, asso-prava-o, dizia palavras estranhas e chupava-lhe o pescoço, lançando pela boca matéria branca semelhante a catarro.⁵³

Sopro e sucção podiam acarretar a eliminação de feitiços existentes no corpo das vítimas, que os expeliam por via oral ou retal, havendo ainda, para as mulheres, a possibilidade de eliminar os malefícios através da vagina. O curandeiro encarregado de desenfiteijar empreendia ainda uma espécie de prospecção no terreno que circundava a residência do enfeitado, encontrando malefícios vários que eram responsabilizados pelos achaques e doenças dos pacientes. Chupar, assoprar, vomitar, defecar, desenterrar eram portanto procedimentos norteados por um princípio comum: expelir, fazer expelir, neutralizar uma espécie de energia negativa, destruidora, responsável por doenças e desgraças.

Por volta de 1718, o pedreiro Domingos de Almeida Lobato fora vítima dos feitiços de Antonia Maria, a feiticeira de Beja que viera degradada para Pernambuco, onde retomara as atividades demoníacas. Vendo-se às voltas com uma crise ininterrupta de soluços, atribuiu-a aos maus propósitos de Antonia, contratada por uma mulher que com ele queria se casar e não era correspondida nos seus desejos. Primeiro, foi procurar a própria Antonia para que desfizesse o feitiço. Ela foi à sua casa, apanhou uns raminhos de ervas no quintal, colheu o rastro do seu pé, misturou tudo numa panela, acrescentando aguardente. Ia colocando os raminhos um por um, enquanto falava: “Satanás — Barrabás — Caifás — Diabo Coxo — sua mulher”. Acendia cinco pedaços de rolo verde, defumava a panelinha, invocava novamente os diabos, chamando-os seus soldados

(52) AEAM, Devassas — 1721-1735, fl. 47.

(53) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 212. “Sumário contra José preto escravo de Manuel de Souza natural da Costa da Mina e morador na rua de São Vicente na Cidade do Pará.” Amaral Lapa publicou parte do sumário, exceto as disposições finais do inquisidor com relação ao réu. Ver *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 137-140, 153-154.

valerosos e lhes ordenando que fossem buscar remédio para o achaque nas ondas do mar. Domingos deveria se defumar com a panelinha nas terça e sexta-feira próximas, lançando o seu conteúdo, depois disso, na porta da mulher que queria casar com ele e não se via correspondida. Fez tudo o que lhe mandara Antonia, e ainda um sortilégio com um guardanapo e umas moedas. Os soluços cresceram. Desistente, resolveu procurar um negro curador chamado Domingos João. Primeiro, este lhe colocou uns pós na palma da mão e mandou que os sorvesse pela boca e pelo nariz; mandou ainda que enterrasse no limiar de sua porta uma raiz que lhe forneceu para este fim. Em seguida, deu-lhe de beber “uma bebida que parecia sumo de ervas picadas, e logo no mesmo tempo lançou pela boca em vômito um bicho do feitio de um cavalo, (...) seco do meio para baixo”. Quando o bicho acabasse de secar, o pedreiro deveria morrer. O mais extraordinário foi que, acabando de lançar o bicho, “voou de repente uma galinha por cima da mulher dele (...), que estava junto à porta, e descendo à bacia donde estava o bicho, o levou pelos ares no bico, sem mais se poder ver a dita galinha, nem achar, e disse o dito curador, que era a dona do bicho, que o viera buscar para o seu corpo não tornar para trás”. Sua garganta ardeu por uns dias, os soluços passaram, e “daí por diante ficou valente”.⁴⁵

Este relato notável mostra como, no início do século XVIII, as práticas mágicas sincréticas se achavam arraigadas na vida cotidiana das populações coloniais. Recorria-se a curandeiros e feiticeiras para resolver questões amorosas e achaques; as soluções mágicas encontradas variavam da magia invocativa de cunho mais acentuadamente europeu — onde os demônios eram ainda soldados valerosos de sabor medieval — ao curandeirismo corrente entre populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas, como era o hábito de recolher o rastro dos pés da pessoa sobre quem as forças mágicas deveriam atuar (no caso, de forma positiva). Se o pedreiro Domingos não tivesse recobrado a saúde após expelir o tal bicho, é de se esperar que recorresse aos exorcismos da igreja — como faziam tantos outros colonos nesses casos.

Em 1615, o negro Mateus, escravo de Pedraluz Aranha, estivera muito doente. Antonio da Costa mandara então chamar um negro de Inês de Barros, tido como feiticeiro, “o qual negro veio, e curou o outro negro doente e no mesmo dia o deu são, tirando-lhe donde lhe doía com uma ventosa sarjada um gudilhão de cabelos, que dizia

(54) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377. “Processo de Antonia Maria casada com Vasco Janeiro natural e moradora da cidade de Beja.”

serem os feitiços de que estava doente o dito negro".⁵⁵ Cabelos, assim como sangue, esperma e urina, tinham propriedades curativas.⁵⁶ Mas, constituindo energia vital (cabelos e unhas, em particular, pois continuam crescendo após a morte do indivíduo), poderiam ser usados tanto positiva como negativamente.⁵⁷ Um número considerável de feitiços destinados a provocar malefícios e desgraças eram feitos com cabelos. Nada mais natural, portanto, que o enfeitado expelisse cabelos quando o contrafeitiço era adequadamente encaminhado.

Na época em que residia no Brasil, nosso já conhecido Domingos Álvares — o cavador de tesouros encantados no Algarve — era muito procurado para curas com ervas. Tornara-se herbolário pelo conhecimento que se tinha desta arte na sua terra, a Costa da Mina. Perdia muito tempo nos matos, procurando as ervas adequadas, preferindo as molhadas pelo orvalho. Com elas, fazia poções, ungüentos e beberagens. Ante o Tribunal da Inquisição, dizia, aterrado, que as curas obtidas se deviam às propriedades das ervas, e não a eventual concurso do demo. Certa vez, administrou a um paciente uma mistura de aguardente com pós de raízes moídas e ervas, benzendo a beberagem. De noite, o doente tossiu e "lançou pela boca em vômito uns cabelos, e pela via prepóstera uns ossinhos que pareciam de galinhas, e unhas de gavião". Domingos Álvares, desenterrador de tesouros, também desenterrava cabaças cheias de feitiços, a fim de aliviar seus clientes: nelas, encontrava cabelos, ossos, feitiços que, descobertos, fizeram certa vez com que caísse no chão feito morto, espécie de pára-raio dos efeitos maléficos emanados da cabaça. Já no Algarve, continuou detectando malefícios: na porta da casa de Antonio Viegas, encontrou um boneco com 39 alfinetes, cabelos de gente e de cão, enxofre, ossos de defuntos, pele de cobra, pedaços de vidro, grãos de milho. Distribuíu bolsinhas de pano costuradas por ele; aberta por uma de suas freguesas, uma delas mostrou encerrar cabelos.

Provocar malefícios por meio de feitiços enterrados era procedimento comum no Brasil colônia. Alguns casos do norte talvez sejam aqueles em que melhor se esboça a especialização acima mencionada, separando o feiticeiro que enfeitiça do feiticeiro que traz o contrafeitiço. A índia Sabina, de quem ainda se falará muito neste capítulo,

(55) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 448.

(56) Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 243.

(57) Os cátaros conservavam as unhas e cabelos de seus mortos justamente porque corporificavam a energia vital. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, p. 60.

era uma espécie de contrafeiticeira. Solicitavam-na com frequência para detectar malefícios; da soleira da porta de Jacinto de Carvalho, por exemplo, teria ela desentranhado “uma unha de anta coberta de cera preta, a qual tinha dentro um bocadinho de pedra branca”. A testemunha que relata o caso revela crença semelhante à manifestada por Domingos Álvares, relativa à extrema virulência das forças maléficas concentradas em feitiços enterrados: não quisera sequer olhar para eles, “por lhe terem dito que pegando um índio nos tais feitiços lhe adormecera um braço, e padecera todo esse dia grandes dores de cabeça...”⁵⁸ Um dos autores dos feitiços que Sabina neutralizava era o índio Hilário; acusou-o de ter enterrado embrulho com dentes do marisco puru e algumas espinhas de peixe sob a rede em que costumava se deitar Gregório Gervásio da Silva Mata, sitiante de Porto Salvo (Calvo?). Sabina lhe atribuiu ainda um malefício feito com um osso desconhecido dentro do qual havia “uma raiz chamada tajá, com a qual dizem que os tais feiticeiros costumam fazer operações diabólicas”. Se essas feitiçarias não tivessem sido detectadas a tempo, conservando-se “nas partes donde estavam até se consumirem”, disse Sabina que “irremediavelmente se seguiria morrerem todos do tal sítio”. Mandou que os feitiços fossem lançados no mar. Tendo sobre si a desconfiança crescente da comunidade, Hilário ia mudando de moradia, agregado de sucessivos sitiante. Uma das testemunhas que depuseram contra ele, um alferes de auxiliares, aconselhou Gregório Gervásio — em cujo sítio Hilário então morava — “que o não consentisse em sua casa, nem na sua vizinhança, e que o melhor era remetê-lo para a cidade ao Ilmo. e Exmo. senhor general antes que talvez enfeitiçasse a todos...”⁵⁹

Na época em que Geraldo José de Abranches instalou a Mesa da Visitação no Grão-Pará, abundavam os casos de pessoas enfeitiçadas que, verdadeiras irmãs más de histórias de fadas, lançavam um sem número de bichos e sujeiras pela boca e por outras vias. O acima mencionado negro José, especialista em curar por sopro e sucção, foi certa vez chamado a fim de ver uma escrava doente que, antes mesmo de ser por ele tratada, vinha “lançando pela via da madre vários bichos e sevandijas animadas de cor de latão”. Logo

(58) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 17.771. “Auto sumário que mandou fazer o reverendo vigário da vara João de Barros Leal sobre o que adiante se segue”. Estas culpas não constam da publicação da Visitação do Grão-Pará feita por Amaral Lapa, e parecem não pertencer a ela, apesar de terem ocorrido durante a Visita, no ano de 1767.

(59) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 17.771.

que entrou na casa dos senhores da doente, "vendo um bicho que a dita preta tinha lançado, disse que ela ainda tinha mais dentro de si". Começou a proferir palavras ininteligíveis, deu à doente uma poção de ervas que ele mesmo pregarou, foi no quintal enterrar uma espiga de milho. Por fim, a paciente "arrojou uma como bolsa ou saquinho por forma de pele de uma bexiga, na qual depois de rota se viram vivos três bichos: um do feitio de uma rã pequena, outro de feitio de um jacarezinho, e outro de feitio de um pequeno lagarto com cabelos, e cada um dos ditos três bichos eram de diversa cor".⁶⁰

Nas denúncias contra a índia Sabina abundam os casos de vomitórios de bichos estranhos e feitiços enterrados. Ainda na década de 50 do século XVIII, o roceiro Manuel de Souza Novais recorreu à índia, afamada descobridora de feitiços, por padecerem na sua família de malefícios generalizados; acreditava ele serem feitiçarias, pois apareciam embrulhos de coisas desconhecidas pelas árvores de cacau. Mandou buscá-la no rio Acará, onde vivia; mal chegou ela à fazenda de Manuel, foi logo mandando cavar no patamar da escada e descobriu "uma cabeça de cobra jararaca já mirrada de todo, e só com os ossos".⁶¹ O cliente pagou-a com uma peça de bretanha.

Tempos depois, outro roceiro, Domingos Rodrigues, chamara Sabina para lhe tratar a mulher doente. A curandeira dissera que a moléstia fora provocada por feitiços de uma tapuia da casa, chamando-a para que desfizesse o mal feito. Mandou-a cavar embaixo da cama e em outros pontos da casa, tirando de cada um dos buracos embrulhos contendo ossos, penas, espinhos, lagartinhos espetados. A tapuia suspeita acabou confessando que tudo fizera com o auxílio do Diabo. Sabina fez ainda a doente receber defumadouros de ervas, em consequência dos quais saíram de seu corpo "vários bichos vivos como lagartinhos e outras sevandijas". Não contente, molhou a mão em água benta e extraiu um lagarto da boca da doente. Por fim, aconselhou-a a procurar os exorcistas da Igreja.⁶²

Achando-se doente o governador do Grão-Pará João de Abreu Castelo Branco, lá se foi Sabina ao palácio. Pediu faca de ponta, esburacou com ela a parede de taipa de pilão rebocada com cal e

(60) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 212. Ver Amaral Lapa, *Livro da Visitação*..., pp. 137-138. O historiador transcreve "rã pequena" por "azorra", o que não parece correto.

(61) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 166.

(62) Idem, p. 172.

encontrou um embrulho contendo ossinhos, feitiço que fora feito para o governador anterior José da Serra, então já falecido. Para o governador João de Abreu fez um defumadouro, esfregou-lhe a perna, e dela tirou três bichos vivos do tamanho de grãos-de-bico, muito moles.⁶³

Para cuidar da doença de Raimundo José de Bitencourt, ajudante do terço dos auxiliares Sabina fumava um cachimbo e soltava baforadas sobre os olhos do doente. Depois, punha neles a língua, rodava-a, vomitava bichos: um deles, barrigudo, tinha a barriga cheia de filhos mortos e feições meio de peixe. A índia repetia as práticas com a língua, que dizia terem fins higiênicos, e a cada vez lançava pela boca as sujeiras que encontrava nos olhos de Raimundo: cinza, areia, vespas mortas.⁶⁴ Minhocas, caracóis, cascavéis, olhos de camarões eram os ingredientes dos vomitórios de Sabina quando tratava de outros pacientes.⁶⁵

Narrando uma sessão contemporânea de catimbó, o poeta popular paraibano Francisco das Chagas Batista atesta a presença de práticas mágicas seculares nas tradições folclóricas brasileiras:

.....
"Pôs no cachimbo, acendeu-o

E a fumar começou,

Com o fumo que chupava

Ao doente defumou...

Durante a defumação

O feticeiro dizia:

— Vinde Urubatan tirar-lhe

Da cabeça esta gia,

E tirar-lhe da barriga

Este bichinho que mia."⁶⁶

Em princípios do século XVII, Abbeville testemunhou a sucção de partes doentes do corpo humano empreendidas pelos Tupinambá do Maranhão. "Escondem às vezes pedaços de pau, de ferro ou de ossos, e depois de chuparem a parte doente mostram esses objetos à vítima, fingindo tê-los tirado dali. Assim acontece muitas vezes

(63) Idem, pp. 172-173.

(64) Idem, pp. 267-268.

(65) Idem, p. 268.

(66) Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste*, pp. 96-97.

curarem-se, mas o são por efeito da imaginação ou pela superstição, por artes diabólicas", dizia o capuchinho.⁶⁷

Na mesma época, o Auto de Fé de Logroño fixava vários aspectos do estereótipo da bruxaria espanhola. Segundo o que então se disse, o aquelarre ou sabbat incluía o preparo de ungüentos diabólicos por parte das feiticeiras e sob supervisão do Demônio. Os ingredientes? Sevandijas, sapos, cobras, lagartos, lagartixas, lesmas, caracóis, ossos e miolos de defuntos.⁶⁸ Portanto, os bichos usados pelas bruxas no fabrico de suas poções eram os mesmos que os colonos enfeitçados — brancos, negros, índios ou mestiços — expeliam pela boca, pelo ânus, pela vagina, através da própria pele. Coincidência arquetípica ou superposição de tradições culturais diversas? Difícil saber. O que parece incontestável é que, nos primeiros anos do século XVII, membros da elite culta européia como Abbeville e os inquisidores de Logroño pensavam no diabo de forma semelhante, e bastante diversa da crença indígena nos espíritos maus. Naquela época, acreditava-se que estes podiam ser retirados de corpos possuídos por meio da sucção efetuada pelos índios curandeiros: mas não eram ainda os lagartos, lagartixas e sevandijas de cento e cinquenta anos depois. Nunca é excessivo lembrar que foram os europeus católicos os grandes demonizadores das práticas mágicas indígenas. Mesmo que Geraldo José de Abranches, Heitor Furtado de Mendonça, Marcos de Noronha ou quaisquer outros dignitários do Santo Ofício não tivessem vindo ao Brasil, o diabo da índia Sabina, os feitiços dos negros João, José e de tantos outros se pareceriam com os de Logroño, com os de Loudun, com os do Lancashire, com os de Val de Cavallinhos: fazia parte do viver em colônias.

As curas envolviam ainda procedimentos mágicos difíceis de serem definidos, muitas vezes de caráter semi-ritual. No Maranhão, o escravo João misturava curandeirismo, práticas divinatórias e interdições rituais. Chamaram-no para curar Catarina Machado, mulher de um barqueiro que se encontrava doentíssima. O negro preparou uns alguidares com água, ervas e uma pedra das que se acham na cabeça dos pescados, dizendo que neles apareceria o Diabo; pingou algumas gotas da mistura nos olhos dos assistentes para que melhor pudessem ver essa aparição. Preparou um outro alguidar, cheio d'água e coberto com um prato grande, "dizendo que era para a enferma beber e lhe curar as feridas da garganta". Torceu

(67) Claude d'Abbeville, *op. cit.*, p. 253.

(68) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, pp. 49-50.

uns cordões de fios brancos e pretos, amarrando com eles os pés e a cabeceira do catre em que se achava Catarina Machado: quem neles encostasse, havia de cair morto. João bamboleava pelo quarto com um cuia na mão, murmurava palavras ininteligíveis em sua língua natal, gritava em português: "Chega, diabo, chega, diabo". Estavam presentes os parentes e amigos, compenetrados em acompanharem a doente nos seus momentos finais, familiarizados com a "morte domesticada" de que fala Philippe Ariès.⁶⁹ As crianças zanzavam por ali com naturalidade; um dos meninos encostou nos cordões, pondo-se imediatamente a gritar: "eis aqui me encostei aos cordões, e mais não caí, nem morri!"⁷⁰ Catarina morreu logo a seguir.

Domingos Álvares, o desencantador de mouros, curava várias doenças como as quais nem os cirurgiões conseguiam ter sucesso: paralisias, tosses, cancro na face. Para este, ministrava pós, lavatórios de ervas cozidas, urtigas com mel. Curava a doença da pedra com a pedra existente na cabeça do peixe xaréu. Aprendera esta prática no Brasil, lembrando-nos da pedra de pescada que João misturara à água do alguidar; no Algarve, continuou a lançar mão dela, com sucesso.⁷¹ Para dores, administrava unto de carneiro sem sal; para diversos tipos de males, esfregava os doentes com um pintinho e uma moeda de dez réis! Com os brancos do Brasil, aprendera a cura da insolação: mandava o paciente ficar no sol das onze horas para o meio-dia com um guardanapo dobrado na cabeça, e sobre ele um copo emborcado com água. Esta ia empapando o guardanapo até acabar. A operação devia ser repetida vários dias, até que as melhoras fossem sensíveis.

Branco, 40 anos, procurador de causas dos auditórios, José Januário da Silva se apresentou à Mesa da Visitação para confessar, entre outras culpas, as curas que fazia para "tirar o sol, moléstia que dá com dores de cabeça". Primeiro, tomava de um

(69) Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident — du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, pp. 17-45. "O homem das sociedades tradicionais — o da primeira Idade Média, mas também o de todas as culturas populares e orais — se resignava sem muito sofrimento com a idéia de que somos todos mortais" — p. 45.

(70) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 15.559. "Segunda via de uma denúncia acerca de um preto tido, e havido por feiticeiro."

(71) ANTT, Inquisição de Évora, mç. 803, n.º 7.759. A doença da pedra tanto pode se referir a pedra no rim quanto a pedra na vesícula. Esta última era doença popular na Inglaterra dos séculos XVI e XVII, tendo-se notabilizado como a doença dos reis Stuart. Keith Thomas, *op. cit.*, pp. 6-7.

guardanapo aberto e sobre ele fazia cruzeiros em diagonal enquanto rezava o credo. A seguir, dobrava o guardanapo, colocava-o na boca de uma ventosa de vidro cheia d'água e "punha tudo na cabeça do enfermo, ficando o guardanapo imediato à cabeça e a ventosa com o fundo para o ar, com água dentro".⁷² José Januário fazia então duas cruzeiros sobre o fundo da ventosa, dizendo: "O Sol e a Lua tiram-se com o sinal da cruz". Seguiam-se padres-nossos, aves-marias oferecidas à paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, credos em cruz às pessoas da Santíssima Trindade.⁷³ Mais sofisticada, acompanhada por orações, devia ser esta a matriz sobre que variava Domingos Álvares, simplificando-a. O extraordinário é que esta forma de curar insolação tenha se conservado inalterada até hoje, sendo praticada por negros e mestiços paraibanos sob a designação de sol-na-cabeça.⁷⁴ Se é correta a informação dada por Domingos Álvares de que se tratava de prática comum aos brancos da colônia, temos mais uma vez o processo de transmissão e sincretismo operado através dos séculos: na Paraíba de hoje, esses rezadores são sempre catimbozeiros.

Na Europa, curavam-se dores de dentes com um prego e a invocação do nome de Deus, procedimento que a Igreja considerava pecado mortal.⁷⁵ Mas o registro que se tem desta prática nos tempos coloniais diz respeito mais diretamente a uma variação, onde se verifica mistura entre sagrado e ocultismo. Recorria a ela o flamengo João Poré, habitante da Bahia; aprendera-a com uns italianos em Madrid, por volta de 1610. Consistia em "tomar um prego novo e tocar o dente que dói com ele, e escrever também com ele na parede este nome Macabeus, e se o dito dente é da parte direita, pregar o dito prego no primeiro A do dito nome, e se o dito dente que dói está na parte esquerda, pregá-lo no último A".⁷⁶

(72) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 152.

(73) *Idem*, p. 153.

(74) Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste*, pp. 37-38.

(75) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation" in *Un Chemin d'Histoire*, p. 126. Na Inglaterra, o indivíduo com dor de dente deveria escrever três vezes num pedaço de papel o seguinte verso:

"Jesus Christ for mercy sake

Take away this toothache"

Keith Thomas, *op. cit.*, p. 180.

(76) *Segunda Visitação, Confissões da Bahia*, p. 457. Para orações de fins curativos que misturam sagrado e ocultismo, ver Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Stock, 1964, p. 72.

As curas mágicas com palavras refletiriam velha crença no poder curativo da Igreja medieval, e eram comuns em toda a Europa. O procedimento confessado por Margaret Hunt ao Comissário de Londres em 1528 lembra muitos dos que vimos até agora: primeiro, enunciavam-se os nomes das pessoas doentes; a seguir, ajoelhava-se, rezando à Santíssima Trindade para que as protegesse dos inimigos; os doentes deveriam rezar cinco padre-nossos, cinco ave-marias e um credo por nove noites seguidas, tudo em louvor do Espírito Santo.⁷⁷

No Brasil, curas deste tipo eram feitas sobretudo para quebranto, mau-olhado, erisipela. Curava-se de quebranto por toda a colônia no século XVIII. Nas Minas, no arraial do Tejuco, a parda Aldonça era afamada “a curar de quebrantos com palavras”⁷⁸ No Norte, o acima citado José Januário e ainda a índia Domingas Gomes da Ressurreição curavam de quebranto. O primeiro definia o achaque como manifestado por dores de cabeça, febre, quebramento do corpo.⁷⁹ Para combatê-lo, benzia o corpo todo do paciente com os dedos índice e polegar, ou então com a cruz de seu rosário; enquanto fazia as cruzes, dizia: “Fulano, com dois to deram, com três to tirem. Em nome de Deus e da Virgem Maria.” A seguir, rezava um padre-nosso, uma ave-maria e um glória patri à sagrada paixão e morte de Jesus.⁸⁰ Domingas Gomes aprendera a cura com sua senhora, que por ter recebido o cordão de São Francisco não as podia mais fazer (o que não a impediu de as ensinar à escrava!). Dizia ela: “Dois olhos maus te deram, com três te hei de curar”. Os três olhos era alusão às três pessoas da Santíssima Trindade. As rezas a serem feitas eram as mesmas, excetuando-se o credo; o louvor incluía também as almas do purgatório.⁸¹

José Januário e Domingas curavam também o mau-olhado, mas através de orações diferentes. A índia fazia cruzes com os dedos sobre a cara do doente, dizendo: “Jesus Cristo te lindrou (sic), Jesus Cristo te criou, Jesus Cristo te diz olha quem de mal te

(77) Keith Thomas, *op. cit.*, p. 178. Lebrun arrola várias rezas de fins curativos. *Médecins, saints et sorciers*, pp. 110-111.

(78) AEAM, Devassas — maio-dezembro 1953, fl. 21v. *Apud* Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, *O avesso da memória*, p. 134.

(79) O quebranto revelava-se pela palidez, sonolência, indiferença, olhar amortecido. Arthur Ramos, *O negro brasileiro*, 2.ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940, p. 195.

(80) *Livro da Visitação...*, pp. 151-152.

(81) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.705. “Apresentação da índia Domingas Gomes da Ressurreição”. Ver também *Livro da Visitação...*, pp. 179-182, onde obviamente não constam a Genealogia e a Sentença dada pelo visitador.

olhou".⁸² Januário, fazendo também cruzeiros, rezava "Sant'Ana pariu Maria. Maria pariu Jesus Cristo. Santa Isabel pariu São João Batista. Assim como estas palavras são certas, assim tu, fulano, sejas livre deste mal ou deste olhado, por São Pedro, e por São Paulo, e por Jesus crucificado".⁸³ Domingas tinha ainda uma oração para combater a erisipela: pegava uma faca, dava com ela uns toques em cruz sobre a parte enferma, dizendo: "rosa branca, corto-te. Rosa negra, corto-te. Rosa encarnada, corto-te". A cada pronunciamento, dava dois toques com a faca. E finalizava: "Requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria, se tu és fogo selvagem ou erisipela, não maltrates a criatura de Deus".⁸⁴

No Nordeste brasileiro, ainda hoje se conservam fórmulas mágicas, muitas delas em versos, para combater quebrando e mau-olhado. Como nos tempos coloniais, terminada a reza, faz-se a oferenda à sagrada paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, concluindo:

6.
3.
96
50
46

"Assim como ele ficou livre
São e salvo das suas chagas,
Assim tu creia Fulano
Que tu és de ficar livre de olhado quebrante
E de todos os males encausados..."⁸⁵

Mistura espantosa de religiosidade, ocultismo, curas mágicas e, de certa forma, satanismo é o processo encetado nos anos 40 do século XVIII contra frei Luís de Nazaré, carmelita baiano. Era exorcista muito requisitado para curar enfermos, e costumava administrar mezinhas. Em certa ocasião, mandara comprar um porco para fazer uma delas. Ordenou que o matassem e lhe mandassem

(82) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.706.

Na Espanha, o costume de colocar inúmeras figas nas crianças para espantar o mau-olhado provocava espanto nos viajantes estrangeiros. Caro Baroja, "La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII", in *Algunos mitos españoles*, 3.ª ed., Madrid, Ediciones del Centro, 1974, p. 265.

(83) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.706. Ver também *Livro da Visitação...*, p. 152.

(84) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.705. Ver também *Livro da Visitação...*, p. 180. Amaral Lapa transcreve de modo ligeiramente diferente esta oração, o que se deve ao fato de ter compulsado cópia diversa da que tive em mãos.

(85) Gonçalves Fernandes. *O folclore mágico do Nordeste*, p. 43. Amuletos, escapulários, sinais da cruz, pós misteriosos eram os meios encontrados na Alta Idade Média para combater o mau-olhado. Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 126.

os quartos e a banha do cinto para preparar um unguento, que deveria ser passado na barriga da doente. Os miúdos do animal tinham de ser cozidos e colocados numa encruzilhada, tarde da noite. A paciente em questão, que era uma escrava, morreu. O padre instruiu os senhores de que deveriam dar ou vender as roupas da morta, impedindo entretanto quem quer que fosse de as usar. Provavelmente, acreditava que estivessem impregnadas de forças maléficas.⁸⁶

Nas cidades e campos da Europa, os padres se viam praticamente compelidos a se desdobrarem em médicos. Um de seus deveres mais sagrados era assistir espiritualmente ao enfermo, "auxiliando-os a tirar proveito da doença e, eventualmente, ter uma boa morte".⁸⁷ Sob o papel de padre curador e exorcista, entretanto, frei Luís se debatia com desejos reprimidos, com uma sexualidade que irrompia violenta e destruidora por ser ilegítima e cheia de culpa. Mas não era ele um pobre diabo massacrado pela moral rígida e hipócrita do seu tempo: junto às mulheres, sobretudo as de ínfima condição social, fazia valer suas prerrogativas de padre exorcista, de homem do clero, relativamente instruído numa colônia de analfabetos.

Centenas de denúncias documentaram seu costume preferido. Chamado para ver alguma doente, frei Luís dizia que só teria saúde se lhe administrassem certos lavatórios e defumações. Um destes episódios foi testemunhado por Feliciano Pereira da Cruz, preta crioula que depois o denunciaria ao comissário do Santo Ofício. Por volta de 1736, adoecera a negra Tomásia, escrava da mesma casa que ela. A enfermidade era "extravagante e desconhecida", não obedecendo aos remédios da medicina. Os senhores chamaram então frei Luís de Nazaré, pedindo-lhe que exorcizasse a escrava. O padre chegou, tomou da estola, "leu por uns livros que trazia os exorcismos", provocando em Tomásia "alguns tremores e estrebuchos por duas vezes". Mandou então que deslocassem a enferma para outro aposento, levando como assistentes a denunciante Felícia e uma parda chamada Tereza. Ordenou que "descobrissem a enferma toda decomposta, e a esfregassem pela barriga, havendo metido às duas assistentes um carvão na boca de cada uma". Determinou a seguir "que cada uma cortasse os cabelos das partes venéreas, e à enfer-

(86) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 3.723. "Processo de Frei Luís de Nazaré, religioso professo de Nossa Senhora do Carmo Colado da Província da Bahia e morador na mesma cidade."

(87) François Lebrun, *Médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 96.

ma lhe cortassem os da cabeça". Com todos juntos, deveriam fazer uns defumadouros para a doente. Frei Luís voltou no dia seguinte, repetiu os exorcismos com a estola, e "se pôs sobre a mesma enferma, dizendo às assistentes virassem o rosto para a outra banda, e com ela teve um ato de cópula carnal, e logo com a denunciante outro, e com a referida Tereza outro, as quais repugnando, as venceu, e facilitou dizendo que o livro por que fazia os exorcismos assim o mandava, com o que se sujeitaram ao dito Padre, o qual lhes disse não tivessem escrúpulo, que era para sarar a enferma".

Conforme as escravas da casa que assistiam às curas iam se revoltando contra as relações forçadas que lhes impunha o padre, este as despachava e solicitava à senhora que lhe desse novas assistentes. Amedrontadas ante o prestígio do exorcista, fizeram por muito tempo um pacto de silêncio. A todas elas, determinava o exorcista "que limpassem a matéria seminal das ditas cópulas com um paninho e a passassem na barriga da enferma, e que todas lavassem em todas aquelas vezes as partes venéreas com água, e a guardassem em uma panela para irem banhando a dita enferma". Malgrado toda a parafernália, a doente faleceu.

Com algumas das mulheres, frei Luís usava a força, conforme ele mesmo confessou ter feito com a escrava de um João Francisco, morador no sertão. Fazia exigências: para curar o padre Francisco Quaresma, morador no Recôncavo, precisava de "uma mulher limpa e asseada" que o ajudasse a fazer um cozimento com a erva de São Caetano. Na realidade, seus intuitos eram outros.

9
5
4
Talvez acreditasse no poder curativo do esperma, como tantos europeus de seu tempo.⁸⁸ Sua malandragem é incontestável, mas revela um mundo misterioso e sincrético em que se entrecruzam magia e religiosidade popular, independente da sua condição de membro do clero: lembra, portanto, os padres supersticiosos e "ignorantes" de que se tratou no capítulo anterior. Muitos anos antes da época em que se constituiu o seu processo, frei Luís foi solicitado para exorcizar uma senhora doente chamada Dona Antonia de Lacerda, que, segundo diziam, estava enfeitiçada. Certo dia, quando chegava à casa da enferma, foi abordado por uma sua irmã solteira chamada Dona Rosa, que lhe disse sofrer todas as luas de grandes dores de barriga. O padre chamou-a para um cômodo interior, mandou que se deitasse "e mandando-lhe levantar a camisa para cima, lhe pôs sobre a barriga o escapulário do seu hábito, e lhe rezou o Cântico

(88) Ver, à p. 172, a nota n.º 56.

do Magnificat, tendo-lhe neste tempo a mão com o dito escapulário sobre a barriga, estando em pé, e depois de acabado de rezar, largando o escapulário, lhe correu com a mão para baixo até lhe tocar nas partes pudendas com ânimo de ter cópula carnal com ela, a que a mesma resistiu, e a deixou então, mas passado algum tempo se desonestou com ela algumas vezes com atos de molície consumados, chegando as suas partes pudendas às da dita Dona Rosa de Lacerda, sem que nunca chegasse a ter com ela cópula carnal consumada por estar reputada donzela”.

Algumas das enfermas não desgostavam de todo dos procedimentos curativos do exorcista. Tereza, escrava do coronel Custódio da Silva, moradora na Bahia, casada e gravemente doente, tinha cópula com frei Luís, e, segundo este confessou mais tarde, parecia-lhe que sentia “da mesma sorte que o poderia fazer estando boa”.

Eventualmente, frei Luís sofisticava as tais lavagens, acrescentando à água erva espinheira, erva de São Caetano, carvão, bolo armênio. Preso pela Inquisição, enviaram-no a Lisboa no ano de 1740. Confessou tudo, se apavorou ante os inquisidores, lamuriendo e arrependido. Reconheceu que ofendera muito a Deus, levado pela cegueira de sua luxúria, “em que conhece ter sido mais que excessivo”. Filho ingrato, atribuiu os pecados à sua condição de colono: disse que, “naquelas partes do Brasil em que se achava”, a luxúria tinha “uma grande força e predomínio”. Desprezou e humilhou as mulheres com quem copulou: eram crédulas “por serem mulheres rudes e simples, e que naquelas terras do Brasil, facilmente se enganam com qualquer cousa que lhes dizem, *principalmente sendo pessoas de quem formam algum conceito...*”⁸⁹ A Inquisição fez com que ouvisse sentença em Mesa, degredou-o por cinco anos para o convento mais remoto da sua Província, proibiu-o de tornar à cidade da Bahia, privou-o para sempre do exercício de exorcizar. Mas permitiu que continuasse padre.

BENZEDURAS

Benzer animais era comum às sociedades européias desde a Alta Idade Média. Gregório de Tours deixou um relato notável deste cos-

(89) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 3.723. Grifo meu. Acerca deste processo, ver meu estudo “O padre e as feiticeiras — notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial” in Ronaldo Vainfas (org.), *História e Sexualidade no Brasil*, Rio, Graal, 1986.

3622

tume: touros, ovelhas, porcos que eram levados para bênção ritual e tornavam a basílica semelhante a um rancho texano de hoje.⁹⁰ Intensamente praticada, constituía tentativa de poupar animais importantes à economia de subsistência.⁹¹ Por longo tempo, foram melhor toleradas pela Igreja do que outros sortilégios visando o mesmo fim: em 650, o Sínodo de Rouen proibia encantamentos com pães e ervas escondidas nas encruzilhadas para preservar rebanhos das epidemias.⁹² No final da Idade Média e no início da Época Moderna, entretanto, uma intolerância maior começou a se revelar. Em 1499, D. Manuel determinava que, juntamente com os feiticeiros, os benzedores fossem ferrados com um F em ambas as faces.⁹³ A pena infamante do ferro foi depois suspensa; as Ordenações Filipinas seriam menos rígidas com o crime de benzer: "Defendemos que pessoa alguma não benza cães, ou bichos, nem outras alimárias, nem use disso, sem primeiro haver nossa autoridade, ou dos prelados, para o poder fazer".⁹⁴ Os infratores seriam punidos como de costume: açoite, multa de mil-réis para o acusador (ou de dois mil-réis caso fosse escudeiro ou daí para cima), degredo para África para os homens, Castro Marim para as mulheres.

3

Nos tempos coloniais, a documentação fala muito pouco dos benzedores. Fica difícil dizer se realmente eram escassos ou se a Inquisição, as devassas episcopais e os demais poderes se importavam pouco com eles. Como o hábito de benzer perdura ainda hoje entre nós, a segunda hipótese parece ser a mais provável.⁹⁵

9
50
146

A Primeira Visitação à Bahia apurou as culpas de João Roiz Palha, lavrador de 62 anos de idade. Confessando, conta este homem que 52 anos antes, ainda em Portugal, encantara o gado para que dele caíssem os bichos: "tomava nove pedras do chão e dizia as palavras seguintes, encanto bizandos (sic) com o diabo maior e com o menor, e com os outros todos". Repetia estas palavras por nove vezes, "e cada vez que as acabava de dizer, lançava uma das ditas pedras para escontra (sic) o lugar onde andava o gado". Após três dias, os bichos caíram todos. Perguntado sobre o motivo que o levara

(90) Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 246.

(91) E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan*, p. 332.

(92) Claude Lecouteux, "Paganisme, christianisme et merveilles", *Annales, E.S.C.*, 37^e année, n.º 4, julho-agosto 1982, pp. 706-707.

(93) Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. II, p. 365.

(94) *Código Filipino...*, livro quinto, tt. IV, p. 1152.

(95) Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste*, p. 40.

a agir assim, respondeu “que o fazia porque naquele tempo o viu fazer geralmente a quase todos os pastores daquela terra”.⁹⁶ Uma longa tradição, portanto, justificava seu ato e diminuía sua culpa.

No século XVIII, em Nossa Senhora da Conceição dos Carijós, Minas, o feitor Francisco Martins benzia de palavras os animais com bicheiras, ficando eles “livres delas e sãos”.⁹⁷ Desempenhava, portanto, função extremamente útil à comunidade, mas o braço comprido do poder inquisitorial não costumava tecer considerações sobre os benefícios da harmonia social. Quando o visitador frei Domingos Luís da Silva andou pelos arraiais auríferos por determinação do bispo de Rio de Janeiro, D. frei Antonio de Guadalupe, fez registrar a denúncia realizada contra as atividades de Francisco Martins como benzedor.

UNIVERSO ULTRAMARINO

Adivinhações, curas mágicas, benzeduras procuravam responder às necessidades e atender aos acontecimentos diários, tornando menos dura a vida naqueles tempos difíceis. Muitas vezes, combinavam-se para tentar amortecer os impactos provocados por um dos mais importantes componentes da vida cotidiana, ligado diretamente às condições de subsistência material dos colonos: a aventura ultramarina.

Um quinto, às vezes um quarto da população de Portugal esteve envolvida na faina ultramarina. Isto significava, em média, um ou dois habitantes por família.⁹⁸ Numa época em que as conquistas técnicas ainda eram incipientes, o mar era o espaço por excelência do medo: era “o domínio privilegiado de Satã e das forças infernais”.⁹⁹ Portanto, apesar da longa tradição de povo ribeirinho, os portugueses temiam pelos familiares distantes, às voltas com ondas, rodamoinhos, tufões, gigantes Adamastores.

Na Bretanha, onde também abundavam marujos, suas mulheres faziam sortilégios para terem os maridos de volta: limpavam as

(96) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 121.

(97) *AEAM*, Devassas — 1733, fl. 32v.

(98) Giulia Lanciani, *Os relatos dos naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*, trad., Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, p. 32.

(99) “La peur en mer” in Jean Delumeau (direção) — *La mort des Pays de Cocagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 91.

capelas próximas às suas aldeias e jogavam o pó no ar. Com isto, esperavam ter vento favorável para o retorno dos esposos.¹⁰⁰

Muitos procuraram explicar o grande surto de feitiçaria basca de inícios do século XVII pela faina marítima de seus habitantes. De Lancre, o terrível juiz do Labourd, talvez tenha sido um dos primeiros a estabelecer esta relação; para ele, as lindas mulheres bascas, que, verão após verão, eram deixadas sozinhas em casa pelos maridos pescadores, destilavam com o olhar "perigos de amor e sortilégio".¹⁰¹ Mas é o doutor Martínez de Isasti quem vai mais longe. Na *Relación*, constrói explicação lapidar: "Graças a seu pacto com o diabo, as feiticeiras dizem o que se passa no mar e no fim do mundo; às vezes, são verdades, e outras vezes são mentiras. Aconteceu-lhes dizer, no dia seguinte a um acontecimento, o que se tinha passado a cem ou quinhentas léguas de distância, e a informação era verdadeira. (...) É isto que impele tantas mulheres a se tornarem feiticeiras: desejam obter notícias de seus maridos e de seus filhos, que estão nas Índias, Terra Nova ou Noruega."¹⁰² Se, de fato, tantos homens dos séculos XVI e XVII acreditavam ser o mar o domínio de Satã, nada mais natural que as feiticeiras conhecessem seus segredos melhor do que ninguém.¹⁰³ Aprendiam-nos com os diabos, que muitas vezes moravam em embarcações ou nas profundezas oceânicas. O diabo que ajudava a cafuza Maria Joana em feitiçarias e conjuros às vezes não aparecia por não estar em terra, mas "em um navio donde não podia sair".¹⁰⁴ Maria Barbosa, mulher parda, invocava um diabo marinho em suas orações: "Grande diabo marinho, a ti te entrego este pinho...".¹⁰⁵

Os Trobriandês acreditam que, nos naufrágios, os homens caem por completo nas mãos das bruxas; estas são voadoras e saem à noite para destruir marinheiros afogados.¹⁰⁶ Na Idade Média, havia

(100) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation" in *Un Chemin d'Histoire*, p. 120.

(101) Apud Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 23.

(102) Apud Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 224.

(103) Dentre os Trobriandês, a magia da segurança no mar (*kayaga'u*) era privativa de homens. Malinowski, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, trad., Paris, Payot, 1930, p. 58.

(104) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.704. "Apresentação e confissão de Maria Joana, solteira."

(105) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 3.382.

(106) Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, trad., 2.ª ed., Barcelona, Península, 1975, pp. 239-248.

demônios especializados em afundar barcos.¹⁰⁷ As bruxas coloniais não afundavam navios, mas podiam interferir no seu percurso, alterando-o. Arde-lhe-o-rabo, a famigerada, “por dois cruzados que lhe deram fez arribar pelo poder do Diabo um navio que ia desta Bahia para Portugal”.¹⁰⁸ Ainda no século XVI, corria na Bahia que a mulata Beatriz Correia, indo para o Reino, “levava no navio dentro em uma botija três cobras, e o fez arribar”.¹⁰⁹ Antonia Fernandes, de alcunha a Nóbrega, foi a única mulher que, acusada de feitiçaria na Primeira Visitação à Bahia, compareceu à Mesa para confessar. Viera degradada de Portugal por alcovitar a própria filha, e era viúva de um João da Nóbrega, “homem que ia por dispenseiro nas armadas de Lisboa”. Sendo mulher sozinha e de meia-idade — tinha 50 anos —, pesando sobre ela suspeitas de alcoviteira, a comunidade passava a enxergá-la muito próxima do estereótipo da feitiçeira. Dentre as inúmeras acusações de bruxaria feitas contra ela, constava a de ter feito “arribar uma nau da Índia”.¹¹⁰ Como as mulheres de que falavam De Lancre e Isasti, como também as bretãs que jogavam poeira para sujeitar o rumo dos ventos, a Nóbrega era mulher de um homem que vivia das lides do mar. No século XVIII, o horizonte ultramarino continuava povoando o imaginário dos colonos: nas sessões de calundu que praticava Domingos Álvares, no tempo em que residia no Rio de Janeiro, uma das posses “respondia dando notícias do que sucedia no mar com as embarcações, e em outras terras mui remotas”, depois caindo no chão morta.¹¹¹

Curiosamente, há pelo menos o caso de dois homens que também agiam sobre a rota dos navios. Por volta de 1668, o jovem barbeiro Manuel João foi processado pelo Santo Ofício como feitiçeiro, o episódio, ao que tudo indica, tendo grande repercussão em Belém. Uma das testemunhas que depôs contra ele foi o mercador Salvador de Oliveira; contou na Mesa que, inquirindo o feitiçeiro se tinha novas da caravela que vinha de Lisboa, “ele lhe respondera que tinha alcançado que a caravela não era perdida e que daí a três dias havia de entrar no Maranhão”.¹¹² O escravo Manuel da Pie-

(107) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 220.

(108) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 432.

(109) Idem, idem, p. 385.

(110) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 61.

(111) ANTT, Inquisição de Évora, mc. 803, n.º 7.759.

(112) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 10.181. “Processo de Manuel João Barbeiro solteiro filho de Francisco João ferreiro natural e morador da cidade de São Luís do Maranhão preso nos cárceres da Inquisição de Lisboa.”

6
3
96
50
46

dade nascera na Bahia, indo depois para Portugal, onde morara em diversas cidades. Ainda na colônia, recebera de um pescador a oração do Justo Juiz, boa para livrar de pancadas e de perigos do mar. Foi acusado junto à Mesa de ter feito certa cerimônia para impedir que um navio entrasse na barra, soprando, cuspiendo e, com isto, desencadeando ventos desfavoráveis.¹¹³

A vida cotidiana na colônia dependia muito das frotas que vinham do Reino com notícias, produtos, pessoas queridas, às vezes com desagradáveis despachos do Santo Ofício e até mesmo ordens de prisão. Era importante saber quando um navio chegaria, quando iria por fim se realizar uma esperada viagem a Lisboa, se o marido que não dava notícias morrera nas lides da Índia ou fora tragado pelas ondas do mar Tenebroso.

Sentiam-se saudades do reino, vontade de voltar, às vezes um vago sentimento de inferioridade por viver na colônia, banda inferior do planeta. Projetando desejos profundos, Dona Lianor dizia ser capaz de ir da Bahia ao Reino em uma só noite, acarretando suspeitas de feitiçaria.¹¹⁴ Presa na cadeia e estigmatizada como feiticeira diabólica, a Boca Torta "dizia que via o que se dizia e fazia em Lisboa".¹¹⁵ Mais magnânima, Isabel Maria de Oliveira se gabava de levar pessoas de Belém a Lisboa por meio de uns anéis de vidro que comprara no Terreiro do Paço. Em outras ocasiões, talvez para despertar inveja nos conhecidos, Isabel Maria falava que ia ao Reino só para comprar umas fitas.¹¹⁶ Teria ainda o dom de transportar pessoas para onde quisessem ir, bastando para tal embarcar em uma canoa, em companhia de um galo preto, não falar os nomes de Jesus ou Maria, e não levar moeda de ouro ou prata. Na sua confissão, reconheceu que dizia, por gracejo, que sabia fazer viagens secretas.

O licenciado André Magro d'Oliveira estivera preso na cadeia do Recife por dizerem que traía o rei espanhol e andava no serviço de D. Antonio, Prior do Crato. Chegando certo dia junto às grades

(113) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972. "Processo de Manuel da Piedade homem preto escravo do capitão Gaspar de Valadares, natural da cidade da Bahia e morador nesta de Lisboa." Devo a indicação deste processo à prof. Anita Novinsky.

(114) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 343.

(115) Idem, idem, p. 412.

(116) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 5.180. "Processo de Isabel Maria de Oliveira, solteira, filha de Roque de Oliveira, lavrador, natural da Vila de Cantanhede (sic), Bispado de Coimbra e moradora na cidade de Belém do Grão-Pará."

da cadeia, a vendeira mulata Brígida Lopes — “havia e nomeada por feiticeira” — lhe murmurou à orelha que ele havia de embarcar para o Reino “e que no mar havia de pelejar com um navio ladrão, e que não seria tomado e chegaria ao Reino, e lá seria solto e tornaria a este Brasil solto e livre”. A vendeira sabia disto por ter feito “umas feitiçarias e sortes com água e chumbo”. Tudo aconteceu como previra: o licenciado embarcou, pelejou no mar com um navio inglês, chegou a Lisboa, foi solto, voltou ao Brasil. Passou a ter “ruim presunção dela”, denunciando-a ao Visitador em 1593.¹¹⁷

Maria Barbosa, mulata de passado duvidoso, morava na Bahia no início do século XVII. Parece que fora antes degredada para Angola por feitiçaria: uma vez no Brasil, reincidiu no crime. Entre muitas denúncias que lhe fizeram, veio à baila um episódio antigo: mostrara em um alguidar de água a Manuel de Silveira, governador de Angola, a imagem de sua mulher residente em Portugal. Previra também os anos que duraria seu governo em Angola, “e assim como ela disse, assim aconteceu...”¹¹⁸

A padeira Maria de Escobar vivia em Recife e era casada com um piloto ausente para as partes da Índia; parecia-lhe que o marido morrera e queria ter confirmação do óbito a fim de se casar novamente. Com este intuito, procurou Domingas Brandoa, tida por feiticeira, “e lhe rogou lhe fizesse alguma coisa para saber se havia de casar com o dito homem”. A bruxa lhe pediu segredo absoluto. Tomou “uma vassoura de mato e a vestiu com uma saia e sainho, e lhe pôs uma toalha como mulher, e assim enfeitada a encostou à parede, e em voz alta, estando no meio da casa em pé começou a falar chamando por Barrabás e nomeando outros nomes e cousas”. Terminada a cerimônia, disse-lhe que fosse para casa “que certo tinha que havia de casar com o homem que pretendia”.¹¹⁹

As feitiçarias de Isabel Maria da Silva também tinham fins amorosos. Fazia a já aludida sorte de São João, quebrando em cruz a clara e a gema de um ovo num copo de vidro com água. Apresentando-se à Mesa do Visitador do Grão-Pará, narrou o sortilégio. Procurara-a uma moça para saber se “havia de casar com homem mazombo ou com homem que viesse do Reino”. Lançando a sorte,

(117) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 98-99.

(118) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.382. “Processo de Maria Barbosa mulher parda casada com João da Cruz ourives natural da cidade de Évora moradora na Bahia de Todos os Santos partes do Brasil presa no cárcere da Inquisição desta cidade de Lisboa.”

(119) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 121-122.

"lhe apareceu um navio que claramente viu": a moça se casou com homem do Reino. Já uma outra, que lhe solicitara a mesma adivinhação, teve sorte diferente: no copo não se viu navio, e ela se casou com homem da terra.¹²⁰

Em Lisboa, uma mulher apavorada procurara a feiticeira Domingas Maria: chorava e dizia que na frota recém-chegada viera seu marido, e corria que ia matá-la. Queria saber se de fato era assim. Compadecendo-se com as lágrimas, Domingas Maria fizera o sortilégio do ovo com o urinol, ensinando-lhe ainda um sem-número de orações a serem rezadas em determinados lugares, a determinadas horas.¹²¹ A feiticeira portuguesa sóror Maria do Rosário, que no século se chamava Maria Tereza Inácia, também interferira em favor de uma mulher sofredora que estava distante do marido. Queixava-se esta mulher da ausência prolongada do cônjuge. A feiticeira ouviu as queixas, e decidiu ajudá-la. Juntamente com umas amigas e o Demônio, foram até a Índia em figura de corvos, achando o tal homem doente numa cama. Puseram-no numa embarcação e o trouxeram pelos ares até a casa de sua mulher, depositando-o na porta.¹²²

Numa de suas orações, a já mencionada bruxa Dona Paula falava de "santos fiéis de Deus d'além-mar, d'aquém-mar".¹²³ Processada em 1582 pela Inquisição galega, Ana Gómez confessou ter se iniciado nos segredos da feitiçaria durante o período de doze anos em que morou com uma famosa feiticeira num lugarejo de Portugal. Após o que, se casara, indo o marido guerrear na África. Desejando saber notícias dele, invocara o demônio com as palavras escritas de um livro. Satanás lhe contou que tanto o esposo como os demais companheiros tinham perecido na aventura africana.¹²⁴

Se Deus era cultuado d'aquém e d'além-mar, Satanás também o era, reinando ainda nas vagas e turbilhões oceânicos. Numa época em que o Sistema Colonial articulava boa parte das terras do globo, é natural que sonhos, anseios, desejos, projeções imaginárias refletissem sua importância. Fazendo-o, atestavam a importância que tinha na vida cotidiana, nos afetos e na subsistência de cada um. Além do que, havia circulação de feiticeiros no seio do Sistema

(120) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 185.

(121) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, pp. 171-172.

(122) Idem, *idem*, pp. 132-133.

(123) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 79.

(124) C. Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 24. Trata-se, provavelmente, do desastre de Alcácer-Quibir.

Colonial. Um número significativo de feiticeiras cujos parentes próximos (maridos, pais ou irmãos) são marinheiros constam das listas de Autos de Fé. Grande parte destas incursas no crime de feitiçaria eram degredadas para o Brasil, notadamente no século XVII. Degredavam-se ainda para cá as pessoas acusadas de falsas crenças: as beatas e visionárias. Portanto, mais um vez a documentação acusa o curioso papel desempenhado pela colônia no imaginário do homem europeu moderno: local onde se purgavam pecados, e no qual se alternavam, contraditórias, as visões paradisíacas e infernais.

Para ilustrar a relação entre feitiçaria e mundo ultramarino, seguem-se três listas: uma, de feiticeiras parentes de homens envolvidos na lide marítima; a seguir, lista de feiticeiros portugueses degredados para o Brasil; por fim, a relação de beatas portuguesas degredadas para o Brasil.

*Feitiçaria e universo ultramarino*¹²⁵

1. Maria da Conceição, viúva de Manuel Fernandes, homem do mar — Auto de Fé 16-5-1594.
2. Maria Vicente, casada com Pedro Mendes ou Martins, marinheiro — AF 11-10-1637.
3. Maria Gorjoa, c.c. Pedro Roiz homem do mar — AF 15-12-1647.
4. Joana da Silveira, filha de Manuel Rodrigues, homem do mar — AF 18-8-1661.
5. Maria Jacome, c.c. Domingos Romeiro, mareante — AF 17-9-1662.
6. Monica Gomes, c.c. Antonio Delgado, piloto — AF 17-9-1662.
7. Francisca de Sá, viúva de Manuel Galego de Oliveira — AF 17-8-1664.
8. Maria da Silva, c.c. João Esteves, marinheiro — AF 17-8-1664.
9. Luisa Pereira da Silva, c.c. Gaspar da Costa, piloto — AF 31-3-1669.

(125) Esta lista foi elaborada com base nas listas de Autos de Fé. ANTT, Inquisição de Lisboa, Novos Maços, M.º 6-1; Idem, Novos Maços, M.º 5-4; Idem, Manuscrito da Livraria, n.º 732; Idem, Manuscrito da Livraria, n.º 959; Idem, Livros 144-241; Idem, Livros 145-6-180A; Idem, 159/6/862; Idem, 149-6-671. Para Maria da Silva, ver ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 7.020.

10. Luiza da Silva, viúva de Marcos Lucas, marinheiro — AF 8-8-1683.
11. Maria da Conceição, viúva de Manuel Fernandes, homem do mar — AF 16-5-1694.
12. Josefa Hilária, aliás Hilária Correia, c.c. Manuel da Costa Palma, homem do mar — AF 14-10-1714.
13. Tereza Maria, a Valente, c.c. Matias dos Santos, homem do mar — AF 8-11-1750.
14. Maria Tereza, a Rata, c.c. Crispim dos Santos, marinheiro — AF 24-9-1752.

*Feiticeiros portugueses degredados para o Brasil*¹²⁶

- | | |
|--|--|
| 1. Catarina Barretta
— AF 10-12-1573. | 9. José de Jesus Maria
— AF 29-10-1656. |
| 2. Suzana Jorge
— AF 5-4-1620. | 10. Tomé João
— AF 15-12-1658. |
| 3. Jerônimo de Souza
— AF 10-1-1621. | 11. Amaro Fernandes
— AF 17-10-1660. |
| 4. Ana Antonia
— AF 5-5-1624. | 12. Manuela de Jesus
— AF 17-9-1662. |
| 5. Simão Ribeiro
— AF 5-5-1624. | 13. Francisca de Sá
— AF 17-8-1664. |
| 6. Maria Ortega
— AF 11-10-1634. | 14. Luzia Maria
— AF 17-8-1664. |
| 7. Marta Nogueira
— AF 25-2-1645. | 15. Maria da Silva
— AF 17-8-1664. |
| 8. Francisca Cota
— AF 15-12-1647. | 16. Caterina Crasbech
— AF 24-6-1671. |

(126) Apesar da Inquisição ter condenado estes indivíduos ao degredo para o Brasil, alguns recorreram e conseguiram comutação e alteração da pena para degredo nos valhacoutos de Portugal. Como exemplo, Úrsula Maria, que alegou sofrer de gota coral e não chegou ao Brasil (AF 10-5-1682), e Paula de Moura, que cumpriu degredo no Algarve (AF 10-12-1673). Ver respectivamente *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4.912, e *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 5.723.

Além das listas de Autos de Fé já citadas, esta relação baseou-se ainda nos seguintes processos: *ANTT*, Inquisição de Coimbra, Processo n.º 4.501; *Idem*, Processo n.º 6.823; *ANTT*, Inquisição de Lisboa, n.º 1.063; *Idem*, n.º 4.744; *Idem*, n.º 6.308; *Idem*, n.º 7.579; *Idem*, n.º 12.616; *Idem*, n.º 11.242; *Idem*, n.º 11.358; *Idem*, n.º 7.095; *Idem*, n.º 834; *Idem*, n.º 6.005; *Idem*, Processo n.º 7.611; *Idem*, Processo n.º 7.840, *Idem*, n.º 74.

17. Domingas da Silva
— AF 24-6-1671.
18. Maria de Seixas
— AF 10-12-1673.
19. Paula de Moura
— AF 10-12-1673.
20. Úrsula Maria
— AF 10-12-1673.
21. Maria Pinheira
— AF 10-5-1682.
22. Maria de Souza
— AF 8-8-1683.
23. Maria Simões
— AF 21-8-1689.
24. Paulo Lourenço
— AF 21-9-1689.
25. Domingas Fernandes
— AF 1-7-1691.
26. Simão Luís, o Castelhana
— AF 1-7-1691.
27. Maria Manoel Beleza
— AF 14-6-1699.
28. Manuel Pereira
— AF 12-9-1706.
29. Manoel Rodrigues
— AF 18-11-1708.
30. Isabel da Silva
— AF 21-6-1711.
31. Antonio Nunes da Costa
— AF 17-5-1716.

*Beatas portuguesas degredadas para o Brasil*¹²⁷

1. Luiza de Jesus
— AF 15-12-1647.
2. Maria Antunes
— AF 15-12-1658.
3. Joana da Cruz
— AF 17-10-1660.
4. Maria da Cruz
— AF 17-10-1660.
5. Luiza ou Luzia do Santo
Antonio — AF 19-10-1704.
6. Felipa Lopes
— AF 30-6-1709.

(127) Fonte: ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscrito da Livraria n.º 959, Idem, Processo n.º 557 (para Joana da Cruz).

DEFLAGRAÇÃO DE CONFLITOS

“Por que chegou a tanto excesso a petulância dos réus que entre os mais dictérios injuriosos que lançaram em rosto à Autora foi o escandaloso e injuriosíssimo nome de feiticeira em o qual a teme os Réus infamado por todos os seus conhecidos; de sorte que receia a Autora que desta sorte venha a ser reputada por tal.”

Processo de Injúria, RJ, 1772

Antes do advento do furor europeu de caça às bruxas, a magia achava-se ligada a uma ordem lógica e a uma ordem social, como acontece ainda hoje em muitas comunidades estudadas pelos antropólogos. Esta integração encontrava-se, por exemplo, entre povos germânicos e eslavos, e nos períodos de tensão era, de certa forma, desequilibrada pela predominância da magia maléfica.¹

Numa sociedade escravista como a do Brasil colonial, a tensão era permanente, constitutiva da própria formação social, e refletia-se em muitas das práticas mágicas e de feitiçaria exercidas pelos colonos. Através delas, buscava-se ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos. Tinham portanto função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar.

Todas as camadas sociais se viam às voltas com estes tipos de práticas, sendo sujeito e objeto delas. Nem todas as práticas se referiam diretamente à tensão existente entre senhores e escravos, apesar de grande parte delas espelhar esta tensão. Várias refletiram inimizades pessoais e conflitos entre vizinhos, tão comuns nas aldeias européias, onde também desencadeavam feitiços e malefícios. Muitas recriaram, em novo contexto, fantasias seculares que povoavam o imaginário europeu. Por fim, algumas foram mais caracteristicamente escravistas e coloniais.

Feitiços realizados para provocar danos ou até mesmo a morte deviam ser muito comuns, integrando o cotidiano da colônia. Sua frequência talvez fosse a responsável por muitas das alusões vagas

(1) Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 66.

que chegaram até nós, como se não valesse a pena ater-se a algo que acontecia a cada instante. Em Recife, por volta de 1728, o escravo Luís é delatado por ter fama de feiticeiro, "ter pacto com o demônio, por tirar vidas e fazer outras coisas".² Em Conceição do Mato Dentro, na época em que já declinava a produção aurífera, a negra Luzia Lopes tinha fama de feiticeira, chegando a ser publicamente açoitada na capela do arraial por um missionário que lá se achava de passagem. Usava de pós, ungüentos, ossos, caveiras, raízes, folhas, e com este tipo de ingrediente matara uma escrava cabra por tentação do demônio.³ Em São João del Rei, também no terceiro quartel do século XVIII, Custódia era infamada de feiticeira apesar de não se fazerem contra ela acusações concretas. Sabia-se apenas que, adoecendo certa mulher por causa de parto prematuro, e indo-se "enterrar o sangue do dito parto, (...) a dita Custódia se achara na função do tal enterro, e que para isso tinha pedido ansiosamente se queria achar, e que depois se achara um embrulho de uma seda ou tafetá que se parecia com a roupa da dita Custódia, e que no dito embrulho se achara um pouco de sangue do mesmo parto com unhas, cabelos, ossos e um espinho de (ileg.) caxeiro..." Todos suspeitaram de que o embrulho pertencia a Custódia.⁴ Pelo arsenal contido nele, a moça certamente seria feiticeira: afinal, ossos, sangue menstrual, unhas, cabelos eram sempre associados aos feitiços.⁵

Havia feitiços e malefícios mais específicos, voltados para determinados fins e visando prejudicar determinadas pessoas. A mesma Beatriz Correia, que fazia arribar as naus em que viajava, mandara a Fernão Cabral de Taíde "um bucho de peixe recheado com

(2) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

(3) AEAM, Livro de Devassas — 7 janeiro 1767-1777, fl. 34v.

(4) AEAM, Devassas — 1763-1764, fls. 17-17v.

(5) Ossos de defuntos constituíam tradicionalmente ingredientes muito caros às feiticeiras. Na Alta Idade Média, Incmar de Reims já se referia a eles no *De divortio Lotharii et Tetbergae*. Ver Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 287. Com ossos de defuntos, as feiticeiras de Logroño faziam uma água peçonhenta. Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 55. No "Galán Castrucho" de Lope de Vega, há referência a ossos de enforcados usados pelas bruxas nos seus sortilégios: "que a la horca / vas de noche con candelas / y las muelas / quitas a los ahorcados / que aún muertos no están seguros / de conjuros / y de maldades que haces..." *Apud* Caro Baroja, "La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII", in *Algunos mitos españoles*, p. 231. Como já se viu acima, podia-se provocar danos através dos cabelos, unhas, excrementos de uma pessoa, que continham seu princípio vital. Ver ainda Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 438.

coisas de feitiçaria" para trazê-lo inquieto.⁶ No início do século XVII, o bispo do Brasil, D. Constantino Barradas, vivia em conflito com o governador Diogo de Menezes. Acusava-o de acobertar os crimes e a desonestidade de Maria Barbosa, mulher que acabou processada por feitiçaria em Lisboa. Ela, por sua vez, pagava com a mesma moeda o ódio do bispo: procurara a preta Domingas Velosa, pedindo-lhe insistentemente que lhe arranjasse "alguma feitiçaria ou alguma peçonha refinada para matar ao senhor Bispo", dizendo "buscai-me alguma cousa com que o bispo me tire daqui ou o leve ao diabo". Maria especificou o tipo de veneno que desejava: umas favas do campo e um bichinho de mandioca, ambos peçonhentos.⁷

Mulher de um roceiro, Rita Maria teria provocado sérios distúrbios no distrito da capela de Santo Antonio, em Pitangui. Acusaram-na de ter enfeitado Quitéria, mulher de Francisco Fernandes, que se encontrava irremediavelmente doente. Rita foi visitá-la, a enferma piorando muito. O marido, desesperado, quis matar a pretensa feiticeira: seguraram-no, alegando "que se a matava também lhe morria a mulher". Um negro chamado Ventura tentou contrafeitos, mas morreu poucos dias depois, "queixando-se de que a dita feiticeira o matava por fazer bem à enferma". A comunidade começou a ficar apavorada com a extensão dos poderes de Rita Maria. Francisco Fernandes, o marido, reuniu três homens e, todos a cavalo, foram à casa de Rita "dando-lhe voz de presa e, conduzindo-a para fora de sua casa, lhe disseram que a matavam se sua mulher não melhorasse, pois achava com acidentes próxima à morte". Rita Maria sossegou o marido, assegurando que Quitéria não morreria, o que de fato aconteceu. Mas Rita fez mais vítimas na comunidade: a filha de Domingos Ferreira Pacheco e toda a família de Escolástico Vieira Antunes.⁸

(6) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 385.

(7) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.382. "Processo de Maria Barbosa mulher parda casada com João Cruz ourives natural da cidade de Évora moradora na da Bahia de Todos os Santos partes do Brasil presa no cárcere da Inquisição desta cidade de Lisboa."

(8) *AEAM*, Devassas — janeiro de 1767/maio de 1778, fl. 65. Ver também Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, *O avesso da memória*, pp. 135-136. Comenta este autor: "Em Pitangui uma feiticeira ameaçava de morte diversas pessoas da comunidade. Temida, suscitou enorme insegurança para a população local". — p. 135.

Denúncias de feitiçaria frequentemente refletiam tensões existentes entre vizinhos, conhecidos, inimigos. Além de ter sido acusada de feitiçaria por toda a família do senhor, conforme veremos adiante, Luzia da Silva Soares foi incriminada também por um negro chamado Francisco, que queria ter tratos ilícitos com ela e não foi bem-sucedido no seu intuito.⁹ Como na Europa, questões miúdas, falatórios de vilarejo acabavam servindo de base a denúncias e à constituição de testemunhos.¹⁰ Construindo-se coletivamente o estereótipo da bruxa, encontrava-se um meio de resolver conflitos internos à vida da comunidade, "identificando e excluindo o responsável pelas desgraças".¹¹ Os casos se sucediam: para citar apenas um, o da feiteira de Jasmin redescoberta por Le Roy Ladurie.¹² Por outro lado, muitas das feiteiras jactavam-se de seus poderes ante a vizinhança para, desta forma, se diferenciarem, atraírem clientes, conseguirem algum dinheiro que lhes garantisse a subsistência. Em ambos os casos — atribuição de poderes maléficos por parte dos vizinhos e conhecidos ou reconhecimento deles por parte da feiteira —, fornecia-se argumento para as perseguições inquisitoriais, matéria para as devassas e visitas que se faziam à colônia.¹³

A história de Antonia Maria ilustra muito bem a relação entre feitiçaria e tensões vicinais. Desde os tempos em que morava em Portugal, essa bruxa já nossa conhecida fazia orações sob encomenda com o objetivo de neutralizar conflitos. Ensinava uma linda oração para determinadas pessoas conseguirem o perdão de outras: com uma tigela d'água na mão, dizia: "O céu vejo, estrelas acho, Senhora Santana ai que farei que ainda hoje não vi a fulano e fulana (...), nem Noé, nem quem deles novas me dê. Senhora Santana, assim como o mar mareja, o céu estreleja e o vento venteja,

(9) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163. "Processo de Luzia da Silva Soares, preta."

(10) Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, p. 96.

(11) Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, "La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg au XVI^e et XVII^e siècles", in Dupont-Bouchat et alii, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas — XVI^e-XVIII^e siècles*, pp. 57-58.

(12) E. Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, pp. 15-69: "Trois sorcières gasconnes".

(13) Sobre feitiçaria e relações vicinais, ver Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 49.

e os peixes não podem entrar no mar sem água, nem o corpo sem alma, assim fulano e fulana não possam estar sem o perdão virem a dar". Antonia metia a boca na tigela, batia no chão com três varas de marmeleiro, invocava Barrabás, Satanás, Caifás, Maria Padilha com toda a sua quadrilha, Maria da Calha com toda a sua canalha, "cavalo-marinho que com pressa os traga pelo caminho". Jogava num fervedouro pedra d'ara, buço de lobo, alfazema, sangue de leão, barbasco.¹⁴ Ainda na linha da magia de conjuro que lançava mão de elementos da religião católica, ensinava outra oração para conseguir o perdão: "Donia é Donia, doce é Deus; Requiem eternam pelas almas e santos dignos fiéis de Deus = Deus vos salve, santos fiéis de Deus; Deus vos salve, salve-vos Deus. Os que andais pelos adros e pelos sagrados, ou batizados e por batizar, todos se queiram ajuntar, e incorporar, e no coração de fulano e fulana queiram entrar, e o perdão lhe queiram dar; o comer e beber, e dormir queiram tirar, e que a fulano mandem buscar para o perdão lhe querer dar". Com o objetivo de soltar um preso, dirigia o ritual mágico para o juiz encarregado de sua causa. Primeiro, fazia um fervedouro com um coração de bicho atravessado por três agulhas e três alfinetes, lançando tudo numa panela nova com um pouco de vinagre. A seguir, dizia: "Fulano (nomeava o juiz), aqui te ferve o teu coração com quantos nervos em teu corpo estão. Com Barrabás, Satanás, com Lúcifer e sua mulher, todos se queiram ajuntar e no teu coração queiram entrar para que não possas estar, nem sossegar sem que a sentença a favor de fulano queiras dar, e tudo quanto te pedir queiras outorgar".

9
5
41
Antonia era um verdadeiro repositório de orações. Além de perpetuarem a confiança no poder curativo da Igreja Medieval — na qual se insere, por exemplo, o prestígio dos "reis taumaturgos" —, muitas destas preces traziam pedaços truncados de versos semi-religiosos que descreviam episódios da vida de Cristo ou dos santos: "refletiam a crença antiga de que acontecimentos míticos podiam constituir uma fonte atemporal de poderes sobrenaturais", observou

(14) Anos depois, em Portugal, Domingas Maria conhecia orações semelhantes para não ser morta pelo marido, fazendo fervedouro com pedaços de pano, coração de pombo, alecrim, um cruzado novo, uma palma de vassoura nova: "Por Barrabás, Satanás e Caifás e Maria Padilha com toda a sua quadrilha, abrandassem o coração do dito preso, etc." Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 170. E ainda: "Bom Jesus, valei-me assim como o mar braveja, o vento venteja, o céu estreleja, assim braveje, venteje e estreleje para um fulano me não possa fazer mal". *Idem*, p. 172.

Keith Thomas.¹⁵ Neste sentido, é modelar a fórmula que Antonia empregava para obter o perdão de crimes, recitada ante um tacho fervente contendo infusão de vinagre, pedra d'ara e barbasco: "Quando este barbasco enflorêcer, então deixará fulano de a seu parente amar e querer = Quando esta pedra de ara se consagrar, então deixará fulano este perdão de dar (e jogava uma cabeça de frango no tacho) = Quando este galo cantar, então deixará fulano deste perdão dar (e mexia a mistura com uma colher) = Como as tripas de Santo Erasmo foram enfiadas e ensarilhadas em uma roldana, assim fulano para esta casa corra e ande (e batia com três varas de marmelo no chão) = Bem-aventurado Santo Erasmo, peço-vos que isto me queirais outorgar, e no coração de fulano queirais entrar, e tais abalos lhes queirais dar a ele e à sua mulher que não possam parar, sem que este perdão queiram dar..."

Na prece de Maria Padilha, nesta que se acabou de ver e em outra, também destinada a perdoar crimes, surge ainda um novo elemento: o destaque dado a determinadas ervas e plantas, em geral medicinais, que são utilizadas de forma ritual.¹⁶ Nas preces acima, a alfazema, o barbasco; na que se segue, três varas verdes que deveriam ser colhidas no vale de Lúcifer, amoladas na pedra de Barrabás e fincadas no coração daquele que se queria ganhar para o perdão: "Com uma lhe atravessareis a vida, assim como as tais

(15) Keith Thomas, *op. cit.*, p. 179. O autor dá como típica desta categoria uma reza usada contra sangramentos no início do século XVIII: "There was a man born in Bethlem of Judaea whose name was called Christ. Baptised in the River Jordan in the water of flood; and the Child also was meek and good; and as the water stood so I desire thee the blood of (such a person or beast) to stand in their body, in the name of the Father, Son and Holy Ghost". — p. 180.

Sobre os reis taumaturgos, ver Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, Armand Colin, 1961. Delumeau transcreve preces envolvendo a invocação de santos reais, como Santo Abelardo, ou fictícios, como o intraduzível Saint Bouleverse: "O grand Saint Bouleverse, vous qui avez le pouvoir de bouleverser la terre, vous êtes un saint et moi un pécheur, je vous invoque et vous prend pour mon singulier défenseur, partez, partez, je vous envoie chez (un tel); bouleversez sa tête, bouleversez son esprit, bouleversez son coeur, chavirez, tournez pour moi sa tête, brisez tous ses membres, faites éclater la foudre et déchaînez la tempête et la discorde chez (un tel)..." — "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation" in *Un Chemin d'Histoire*, p. 115.

(16) "Hallowed be thou Vervain, as thou growest on the ground/For in the mount of Calvary there thou was first found... etc." — Thomas, *op. cit.*, p. 181.

58.09 56.22

20570

9
5
1.416

peçoas têm a sua dor e a sua fadiga; com outra, lhe atravessareis o coração, assim como elas têm a sua dor e a sua paixão, e com outra lhe atravessareis a alma, assim como elas têm a sua dor e a sua mágoa". Finalizando, conclamavam-se as almas a se juntarem e se incorporarem: "ide e andai dentro destes nove dias, que vos peço me outorgais".

Como já se viu, Antonia Maria foi presa, processada pela Inquisição de Lisboa e veio ter a Pernambuco por volta de 1715, juntamente com outra feiticeira, Joana de Andrade. Arranjou uma casa na rua das Trincheiras, com o quintal contíguo à casa do pedreiro João Pimentel, de 43 anos. O vizinho era casado com Bárbara de Mello, mas a proximidade da feiticeira, a comunicação das casas, por fim a "fragilidade humana" impeliram-no a ter trato ilícito com ela, "despendendo com a dita da sua pobreza que tinha, e ganhava". Vendo que o marido perdia a cabeça com a vizinha, Bárbara de Mello passou a hostilizá-la. O pedreiro, por sua vez, refreou os ímpetos amorosos, temendo a ira da mulher. Mas Antonia era persistente, e começou a freqüentar a casa do antigo amante, sob pretexto de visitar Bárbara, que adoecera. Quando esta melhorou, soube por intermédio de Joana de Andrade que a feiticeira Antonia colocara feitiços à sua porta para prejudicá-la, pretendendo atingir ainda o marido e as escravas da casa. Visava especialmente uma negrinha que tinha pedido de presente ao amante pedreiro e este a recusara. De fato, a negrinha e todos os demais logo começaram a se sentir gravemente enfermos. João Pimentel procurou um religioso carmelita para fazer exorcismos em todos os membros da casa, que foi aspergida com água benta e defumada com incenso. Ele próprio começou a "lançar (...) do seu corpo pela via do curso muita erva a que chamam capim azul, farelos de madeira, dentes de gente inteiros, ossos, carvão, arvorezinhas com seus galhos, espinhas de peixe, pedaços de pedras, cabelos de gente e muita areia de praia; e, enquanto se faziam os exorcismos, se atiravam muitas pedradas, que do telhado caíam na casa, e sentindo-se de noite correr sobre o telhado à maneira de cabras". Sua mulher e as escravas também lançaram as mesmas "imundícies" e só ficaram livres dos feitiços com purgas de ervas e raízes preparadas por um negro curandeiro.

Além do conflito existente entre duas mulheres vizinhas por causa do amor de um homem, a história de Antonia acusa as tensões entre duas feiticeiras, provocadas por ciúmes mútuos em torno

do prestígio profissional. Antonia e Joana eram amigas desde Portugal. No decorrer do processo, talvez para atenuar suas culpas, Antonia declararia que tudo aprendera ainda em Beja com Joana de Andrade. Chegaram juntas, retomaram os sortilégios e adivinhações juntas também. Mas, segundo Joana, a amiga fora mais longe, aperfeiçoando-se na colônia com uma refinada feiticeira chamada Páscoa Maria; o mundo colonial acentuava as vocações demoníacas. Com o sucesso da sua até então amiga, Joana se ressentiu; ficando doente para morrer, acusou Antonia de ter provocado sua morte, temendo a concorrência. Quando esta veio visitá-la, dissera-lhe: "A Antonia já vistes o que desejáveis, que era vê-la morta porque lhe tirava o ganho". De fato, antes de ficar doente e morrer, Joana atuara como contrafeiticeira dos feitiços de Antonia. Delatara-a à vizinha Bárbara de Mello, procurara desfazer os malefícios que, dizia ela, a amiga lançara sobre a família do pedreiro. Antonia não perdoou a ingerência nos seus negócios: como troco, deu-lhe a morte.¹⁷

INFANTICÍDIO

Tensões manifestavam-se também em infanticídios, reais ou imaginários. Na Europa, uma das crenças mais generalizadas no que dizia respeito a bruxas era sua atuação como assassinas de crianças. No sul da França, acreditava-se que os bebês eram sufocados nos berços pelas bruxas e que seu corpo sangrava quando elas passavam.¹⁸ O infanticídio foi o crime mais imputado às bruxas de Logroño.¹⁹ As que foram queimadas em Lisboa no ano de 1559 saíam para matar crianças a mando do diabo.²⁰ No século XVII, no ducado de Luxemburgo, um número muito grande de crianças morria em decorrência da falta de cuidados dos pais, que tinham ambos de prover ao sustento da família. As menções a este tipo de acidente eram freqüentemente secas e duras: "um florim de multa para uma criança destruída por um porco".²¹ Numa época de crise,

(17) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377. "Processo de Antonia Maria casada com Vasco Janeiro natural e moradora da cidade de Beja."

(18) E. Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, p. 42.

(19) Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 25.

(20) Yvonne Cunha Rego, *Feiticeiros, profetas e visionários*, p. 15.

(21) Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, "La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg", *op. cit.*, pp. 53-54.

atribuir mortes deste tipo a bruxas talvez correspondesse a mecanismo aliviador de tensões e de culpas.²²

O pânico do infanticídio perdurou na mentalidade popular. Crianças doentes e raquíticas eram tidas como chupadas pelas bruxas.²³ Para afugentá-las, queimavam-se solas de sapatos velhos, penduravam-se espadas nuas na cabeceira dos berços.²⁴

No final do século XVI, Joana Ribeira foi acusada na Visitação da Bahia de embruxar uma criança através de procedimento mágico assentado no que certos autores chamam de *lei da similaridade*.²⁵ Era cigana e fora visitar uma amiga, cigana também, por ocasião do nascimento de um filho. A criança nascera empelicada, e Joana tomara a pelica e a levava para casa, salgando-a. O recém-nascido começou então a adoecer "e fazer-se negro, e alguns trinta dias esteve assim penando, sem tomar o peito nem abrir a boca, e mirrando-se sem poder chorar". A mãe lembrou-se então da pelica e de Joana Ribeira. Foi à sua casa, abriu uma arca, "achou a dita pelica feita em um pelouro salgada com o sal que veio da igreja que sobejou do batismo". O menino morreu.²⁶

Era comum associar dificuldades na amamentação e infanticídio provocado por bruxas. Entre os malefícios que lhes eram atribuídos na Galícia, estava a capacidade de secar o leite materno.²⁷ Em Pernambuco, ainda no final do século XVI, Isabel Antunes se achava acamada havia seis dias por ter dado à luz uma menina, quando entrou pela sua porta uma mulher que conhecia apenas de vista e que diziam ser feiticeira. Era ela Ana Jácome, mulher sem marido e torta de um olho. Isabel Antunes tinha perto de si o bebê, e junto

(22) O século XVII, quando a loucura da caça a bruxas atinge talvez o seu paroxismo, é um século de crise terrível. Ver o trabalho clássico de Hobsbawm, "La crisis general de la economía europea en el siglo XVII", trad., in *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, 2.ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 7-70.

(23) Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. III, p. 357.

(24) Júlio Dantas, "Bruxedos de amor" in *O amor em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Sociedade Editora Artur Brandão e Companhia, s.d., p. 275-276.

(25) Seria a lei mais utilizada no universo mágico. Agitando a água de um pântano, a feiticeira desencadearia tempestades, etc. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, pp. 240-241.

(26) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 303.

(27) Lisón-Tolosana, *op. cit.*, p. 49. No poema de Lope de Vega acima citado há alusão a maldades cometidas contra crianças de peito: "Abre, hechicera bruja, / la que estruja / cuantos niños hay de teta..." — Apud Baroja, "La magia en Castilla...", *op. cit.*, p. 230.

a ela, deitada na cama, uma sua escrava de 3 anos de idade. A estranha se aproximou e disse: "se quereis que não vos venham as bruxas a casa, tomai uma mesa e ponde-a com os pés virados para cima, e uma trempe também virada com os pés para cima, e com sua vassoura em cima, tudo detrás da porta". Chegou perto da mulatinha, murmurando-lhe: "Vós, afilhada, vivestes, e a minha filha morreu". Cuspiu três vezes por sobre a cama toda e saiu pela porta afora dizendo: "Ora, ficai-vos". Imediatamente, a parturiente e a menina escrava começaram a ter febre e frio; o bebezinho, que era pagão e "estivera sempre são e lhe tomava bem a mama, começou a chorar alto, e acudindo à criança a acharam embruxada com a boca chupada em ambos os cantos, tendo em cada canto da boca uma nódoa negra com sinal de dentada, e assim mais nas virilhas, em cada uma outra chupadura e nódoa negra". Nunca mais tomou a mama, "nem pôde levar pela boca coisa alguma"; batizaram-na em casa, a criança chorando sempre, até que não mais conseguiu abrir a boca, e morreu.²⁸

O episódio de Ana Jácome encontra similares na Europa, parecendo pertencer a um dos grupos de crenças estereotipadas em relação a bruxas. No início do século XVII, no sul da França, a feitiçeira Marie de Sansarric assoprara a boca de um bebezinho, enfeitando-o; nunca mais pôde emitir sons ou derramar lágrimas, morrendo algum tempo depois.²⁹ Com a vista, o toque ou o bafo, as bruxas portuguesas queimadas em 1559 deixavam uma criança "tão atordoada e apeçonhenta que não mama mais e morre em poucos dias".³⁰ Os demônios de Logroño chupavam crianças pequenas "pela natura"; deixavam-nas exangues, "apertando-as ferozmente com as mãos e chupando-as fortemente".³¹ Chupar sangue é ainda atributo de feitiçeras Yoruba, na Nigéria atual.³²

Nas Minas do século XVIII, em Ouro Preto, Florência do Bon-sucesso provocava "alguns homens a usarem mal dela", tendo para este efeito "uma criança mirrada em casa da qual tira carne seca e reduz a pó para com ele fazer suas feitiçarias".³³ Luzia da Silva

(28) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 24-26.

(29) E. Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, p. 58.

(30) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 19.

(31) Idem, idem, p. 52.

(32) Geoffrey Parrinder, *La brujería*, trad., Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 168-169.

(33) *Apud* Francisco Vidal Luna, "A vida quotidiana em julgamento: devassas em Minas Gerais" in Luna e Costa, *Minas colonial: economia e sociedade*, São Paulo, FINE-Pioneira, 1982, p. 83.

Soares, feiticeira residente no arraial de Antonio Pereira, aprendera diversas práticas mágicas com o negro Mateus. Este trazia consigo "uma criança mirrada que tinha embruxado metida em um surrão", usando-a para feitiços.³⁴ No imaginário coletivo, estas espécies de crianças empalhadas corporificavam os temores do infanticídio atribuído a bruxas.

TENSÕES ENTRE SENHORES E ESCRAVOS

Luzia fora acusada, entre muitos outros crimes, de matar dois filhos da senhora. Com os miolos de um deles, teria preparado um mingau ou beberagem para administrar à patroa e lhe provocar doenças.³⁵ Mas o infanticídio de Luzia da Silva Soares já remete a outra faceta da questão: as tensões entre senhores e escravos. Não se tratava da morte de uma criança qualquer, mas de crianças pertencentes à família senhorial.

Como se viu nos capítulos anteriores, os atributos demoníacos coloriram o Brasil desde o seu descobrimento. Índios, negros e depois os colonos seriam uma raça de demônios. Frequentemente, colonos que eram também senhores (e que, a partir do século XVIII, seriam vistos como demônios potenciais, tendentes à revolta) tinham visão demonizada de seus cativos. Por outro lado, o próprio escravismo impelia o escravo à demonização. Bastide nos mostrou como, no seio do sistema escravista, a cultura africana deixou de ser "a cultura comunitária de uma sociedade global para se tornar a cultura exclusiva de uma classe social — de um único grupo da sociedade brasileira, explorado economicamente, subordinado socialmente".³⁶ Neste contexto, a magia maléfica, ou feitiçaria, tornou-se uma *necessidade* na formação social escravista. Ela não apenas dava armas aos escravos para moverem uma luta surda — muitas vezes, a única possível — contra os senhores como também legitimava a repressão e a violência exercidas sobre a pessoa do cativo. Keith Thomas registrou que os habitantes das aldeias inglesas quinhen-

(34) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163. Devo a indicação deste processo à prof. Anita Novinsky.

(35) Lady Alice Kyteler, feiticeira irlandesa do século XIV, foi acusada de preparar poções de amor com o cérebro de uma criança pagã. Parrinder, *op. cit.*, p. 109. Canídia, a feiticeira tratada por Horácio, fazia malefícios com o fígado e a moela de crianças. Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 51.

(36) Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, p. 92.

tistas chegavam a cometer atos de violência extrema contra as feitiçeiras, acreditando que, desta forma, se desfaria o feitiço.³⁷ No Brasil, esta crença no poder redentor, purificador da violência física, encontrou poderoso aliado na necessidade escravista do castigo exemplar. Escravos podiam ser legitimamente castigados também porque eram feitiçeiros. Enxergá-los como feitiçeiros, por sua vez, foi uma das manifestações da paranóia da camada senhorial na colônia.

A relação entre feitiçaria e castigo aparece já nos primeiros tempos da colonização. Brandônio conta que tinha uma escrava mulatinha por quem nutria grande afeição; certa vez, ela lhe dera parte de um roubo feito por um escravo que diziam ser feitiçeiro. A menina adoeceu gravemente: resfolegava, revirava os olhos, rangia dentes, escumava pela boca. O senhor logo cogitou que o escravo feitiçeiro era o autor dos malefícios de que padecia a escravazinha. Chamou-o, “afirmando-lhe que não teria mais vida que em quanto a menina gozava dela” e que, se não desfizesse o feitiço, “o havia de passar por entre os eixos do engenho”. Atemorizado, o escravo “se obrigou a curar a enferma”, pedindo apenas licença para ir ao mato buscar ervas especiais. Cioso de controlar tudo quanto se passava no âmbito do seu engenho, Brandônio mandou que um escravo de sua confiança seguisse o herbolário para saber qual a erva que servia de contraveneno; “mas o outro foi tão matreiro que, por se guardar disso, colheu muitas e diversas ervas, entre as quais o fez a de que tinha necessidade”. Assim, o espião não pôde atinar qual a erva indicada para aqueles casos. Uma vez administrada à doente, a erva surtiu efeito: a menina logo reagiu, abrindo a boca e os olhos, “purgando grandemente por baixo e por riba”.³⁸

Portanto, desde cedo os senhores se precaveram ante o potencial mágico dos escravos. O temor durou tanto quanto o escravismo. No início do século XVIII, em Pernambuco, na freguesia de Santo Amaro do Jaboaão, o capitão José Carneiro queria distância em relação a seu escravo Marcos: não gostava de vê-lo em sua casa, tinha-o afastado num sítio, porque corria que era feitiçeiro.³⁹ O

(37) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 531.

(38) Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogo das grandezas do Brasil*, introd. Jaime Cortesão, notas de Rodolfo Garcia, Rio de Janeiro, Dois Mundos Editora Ltda., s.d., pp. 167-168.

(39) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

patrão do escravo José Francisco “não queria que os seus pretos usassem de orações algumas pelo receio que tinha de que fossem mandingas”. Devia castigá-los severamente por esta prática: com medo, José Francisco chegou a jogar fora as que trazia sobre si.⁴⁰

Manifestando um grau ainda incipiente de tensão ante os senhores, os escravos procuravam, através dos feitiços, resguardarem-se de maus-tratos. Acusações mútuas de feitiçaria refletiam às vezes tensões entre os próprios escravos, servindo ainda de válvula de escape ante eventuais castigos. Luís da Silva, escravo da casa em que vivia Luzia da Silva Soares, ficara com o pé inchado porque, furtando milho na roça, pisara num espinho. Receoso de contar o episódio aos senhores, acusou Luzia como autora do feitiço que o pusera naquele estado.⁴¹ Muitos dos escravos das Minas acreditavam que a “raiz de trigo que dava nos brejos” tinha poder para livrar de castigos.⁴² Outros raspavam as solas dos sapatos dos senhores para que estes não mais batessem neles, como o negro Manuel da Piedade.⁴³ Marcelina Maria, que nascera e crescera no Rio, indo já mocinha viver em Lisboa, tinha as raspaduras das solas dos sapatos de sua senhora embrulhadas em dois papelinhos; quando a lua saía, fazia três cruces ao luar e metia os papelinhos entre as pernas, dormindo assim, depois do que os metia “no refego da saia”. Mudava com certa frequência de senhor, mas sempre abominava o cativo e os maus-tratos. Desesperava-se, às vezes “desejava ser vendida para os Brasis”, sua terra de origem. As senhoras tinham ciúmes dela por causa dos maridos; estes, por sua vez, tinham ciúmes dos namorados que eventualmente arranjava. Um de seus senhores, João Eufrásio, “por ter notícia (...) de que ela andava amancebada com um preto da casa, a mandou despir nua, atando-lhe as mãos, pegando nela um preto, e outro açoitando-a, e o mais sensível para ela foi ver-se descomposta diante de seis ou sete homens, sendo um deles o dito seu senhor, e seu filho mais velho, procurando dela por tão rigoroso castigo, quantas vezes tinha tido

(40) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767. “Processo de José Francisco Pereira homem preto escravo de João Francisco Pedroso natural de Judá na Costa da Mina e morador nesta cidade de Lisboa.”

(41) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163.

(42) Idem, idem.

(43) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972. “Processo de Manuel da Piedade homem preto escravo do capitão Gaspar de Valadares, natural da cidade da Bahia e morador nesta de Lisboa.”

cópula com o dito preto, o qual também se achava presente, e também foi açoitado no mesmo tempo e ocasião. . . ”⁴⁴

Sortilégios com raspaduras das solas de sapatos ou com a terra pisada por aquele a quem se desejava fazer mal eram comuns também às populações européias. No início do século XVII, a feiticeira galega Maria Cebreira era acusada de enfeitiçar pessoas tirando-lhes a terra debaixo dos pés.⁴⁵ Para prevenir malefícios, aconselhava-se, na França do Antigo Regime, que se cuspsse no pé direito do sapato antes de vesti-lo.⁴⁶ Difícil saber se este hábito era corrente também entre populações africanas, ou se escravos como Manuel e Marcelina o tinham adquirido por viverem numa cidade européia. De qualquer forma, não deixa de ser curioso que, exercido por cativos, ganhasse conotação nova: prevenir contra maus-tratos inerentes ao sistema escravista. Mais uma vez, a colônia refundia práticas mágicas e lhes conferia sentido especificamente colonial.

Num segundo grau de tensão, feitiçaria e práticas mágicas serviam aos escravos para saírem do sistema sem, entretanto, destruí-lo. A via poderia ser paternalista: procurado por Catarina Pereira da Matta, nosso já conhecido frei Luís de Nazaré cozinhou sangue de porco, fizera-o em pedaços e o fora lançar à porta do marido de Catarina para conseguir a libertação de um seu escravo chamado Inácio.⁴⁷ O escravo José Francisco, que residiu também em Lisboa, fazia feitiços sob encomenda para obter alforrias. Procurado por Antonio, escravo de um estrangeiro que desejava ser por este vendido, pediu-lhe “que lhe trouxesse da casa em que assistia o dito senhor um pouco de lixo da mesma casa, e lhe raspasse a sola dos seus sapatos, e lhe trouxesse algum escarro seu”. Juntou tudo com um pouco de enxofre, pisou a mistura e a colocou numa bolsinha de pano, “a qual cozida a deu ao dito preto dizendo-lhe que a enter-rasse ao pé da porta por onde havia de entrar seu senhor”. Três dias depois, deveria desenterrar a bolsa e aguardar, pois logo seria vendido. José Francisco foi também procurado por quatro negros

(44) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 631. “Processo de Marcelina Maria mulher preta filha de Antonio e Luzia pretos escravos, natural do Rio de Janeiro e moradora nesta cidade em casa de seu senhor João Eufrásio de Figueiroa.”

(45) C. Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 39.

(46) François Lebrun, *Médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Temps Actuels, 1983, p. 107.

(47) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723.

que desejavam, através de uma oração, conseguir que determinada porta se abrisse para eles: dentro da casa haveriam de encontrar muito dinheiro, com o qual pretendiam comprar sua liberdade e “algumas coisas precisas para o seu uso”. A carta deveria ser escrita em termos de contrato demoníaco, concedendo-se as almas ao diabo, mas acabou não sendo feita. No grande delírio em que entrou sob tortura — e que será analisado mais adiante —, José Francisco contava com o auxílio do Demo para ser livrado do cativeiro.⁴⁸

Já num terceiro patamar, os escravos podiam se voltar contra a propriedade, começando portanto a contestação mais direta ao sistema escravista. Gratuitamente, ou melhor, porque “o demônio a tentara”, a escrava mina Joana matara em Conceição do Mato Dentro uma escrava da senhora, Dona Maria de Sá Cavalcante.⁴⁹ Uma outra Joana, escrava do Engenho de Nossa Senhora de Guadalupe, no Pará, se levantara com uma faca contra sua senhora. Estas atitudes levaram os senhores a olharem-na de lado; durante os interrogatórios que apuraram suas culpas, os senhores disseram “que ela não tem muito boas entranhas, é amiga de fazer, e dizer mal”. Por desconfiarem assim é que já tinham prevenido a escrava Filipa Josefa, índia, de que se acautelasse com Joana. Mas quando esta lhe ofereceu uma cuia de tacacá, “que é o sumo das raízes de mandioca”, e mais três peixes guisados, a índia não resistiu. Na mesma noite “principiou com apartados vômitos a lançar da boca muito grande cópia de sangue”. Primeiramente, os senhores puniram Joana por sua conta: devem tê-la torturado (apesar de não haver alusão a torturas), puseram-na no tronco; quando resolveram levá-la para a cadeia da cidade — transferindo, portanto, o caso para a alçada pública —, a infeliz teve que ser carregada nas costas pelo marido, “por se não achar ela capaz de ir por seu pé por estar trôpega do largo tempo que se achava no tronco”. Já nas garras da Inquisição, confessou que, ante os constantes maus-tratos do senhor, resolvera se armar à sua maneira. Aprendera sortilégios com raízes de cipó picão, com o qual esfregava os pulsos em cruz e dizia: “Senhor paitinga, assim como Vossa Mercê tem raiva de mim, assim se lhe abrande o coração”. Sempre que ia falar com o senhor, levava sob a língua um pedaço do tal cipó, a fim de se proteger. Passou a ter ódio de Filipa por ser ela “muito atendida de seu senhor”, acusando-a de mafeitos e lhe pro-

(48) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767.

(49) AEAM, Devassas — julho de 1762-dezembro de 1769. *Apud* Luciano Raposo de Almeida Figueiredo, *O avesso da memória*, p. 135.

vocando castigos. Colocou raízes de tajá na sua comida com o objetivo de envenená-la.⁵⁰

Joana atentava contra uma escrava do senhor, retribuindo-lhe os maus-tratos com prejuízo pecuniário; mas visava também tirar a vida da senhora. Luzia da Silva Soares, a feitiçeira de Antonio Pereira, fazia feitiços generalizados contra toda a família senhorial. Mas, dentre as muitas acusações que pairavam contra ela, constavam as de que enfeitiçava as lavras auríferas para que não produzissem mais ou então de que desejava ver morta toda a família senhorial para assumir sozinha o controle da fazenda.⁵¹ Crimes contra a propriedade senhorial mesclavam-se assim aos que visavam a integridade física dos senhores e que constituíam talvez o ponto mais agudo da contestação do sistema escravista através da feitiçaria. O próprio suicídio, tão temido pelos senhores, era crime contra a propriedade. O argutíssimo Antonil percebeu a estreita correlação entre assassinato e suicídio, sendo sempre conjuntas as referências a ambos: se o "castigo for freqüente e excessivo", dizia o jesuíta, "ou se irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a *artes diabólicas*..." Apanhados nos mocambos do mato, para onde fugiam, "poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açoitá-los ou que algum seu parente tome à sua conta a vingança, ou com feitiço, ou com veneno".⁵²

Em extremos de desespero, recorria-se ao assassinato de senhores, abalando o edifício escravista por meio da violência freqüentemente espontânea e nem sempre consciente. A negra Josefa lavava-se nas partes baixas e colocava a água na comida dos senhores para lhes fazer mal.⁵³ Morava nas Minas, como a escrava courã de nome

(50) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.691. "Processo de Joana preta crioula." Às pp. 191-194, Amaral Lapa publica apenas uma das denúncias havidas contra a escrava. Ver *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*.

(51) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163. Na Inglaterra quinhentista, a feitiçaria refletia às vezes o conflito entre vizinhança e um sentido crescente de propriedade privada. Thomas, *op. cit.*, p. 556. Na França, no final do século XVII, o exercício de práticas mágicas recobria conflitos entre pastores e donos de rebanhos. Mandrou, *Magistrats et sorciers*..., p. 504.

(52) Antonil, *Cultura e opulência do Brasil*..., ed. Alice P. Canabrava, pp. 163 e 164.

(53) *Apud* Luciano Figueiredo, *op. cit.*, p. 135. Este procedimento era usado também para sujeitar vontades, e neste sentido foi utilizado pela supracitada Joana em relação a seu marido. ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.691.

Quitéria, que em meados do século XVIII dera feitiços à senhora, pondo-a moribunda; em castigos, "confessara que um negro, José Mina, escravo de Gabriel Gonçalves, lhes tinha dado para os botar no comer à sua senhora, e juntamente na cama".⁵⁴ Outra mineira, a já citada Joana, que matava companheiras por tentação do diabo, acabou deixando viúva a sua senhora Maria de Sá Cavalcante.⁵⁵

Apesar de terem começado a existir somente no século XVIII, as Minas foram a grande campeã dos conflitos entre senhores e escravos envolvendo práticas mágicas e feitiçaria. Sua primazia ante a Bahia, região onde a população escrava ainda era maior, deve-se sem dúvida ao fato de ter se constituído nelas um sistema escravista mais complexo e mais intensamente urbanizado do que nesta segunda região.⁵⁶ Em Minas, conflitos eclodiam a cada momento, sacudindo os arraiais auríferos. Nelas, provavelmente ocorreu a maior concentração de quilombos do período colonial.⁵⁷ Foi também nas Minas que melhor se preservou o complexo cultural africano, como se verá logo adiante.

BOLSAS DE MANDINGA

A mais consistente das manifestações de tensão por meio de práticas mágicas e feitiçaria foi o uso de bolsas de mandinga, ou patuás. Poder-se-ia mesmo dizer que as bolsas de mandinga foram a forma mais tipicamente colonial da feitiçaria no Brasil. Primeiramente, por sua popularidade e pela extensão do seu uso. De Norte a Sul, indivíduos das mais diversas camadas sociais — é verdade que quase sempre homens — trouxeram-na consigo. E aqui já está o segundo motivo: não era privativa de uma única fração da sociedade, apesar de muito usada por escravos. Em terceiro lugar, as bolsas são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição euro-

(54) *AEAM*, Devassas — 1748-1749, fl. 15v.

(55) *AEAM*, Devassas — julho de 1762-dezembro de 1769.

(56) Roberto Borges Martins considera as Minas do século XIX, juntamente com o Old South norte-americano, como o maior complexo escravista havido nas Américas. Ver "Slavery in a nonexport economy: nineteenth-century Minas Gerais revisited", em colaboração com Amílcar Martins Filho. *HAPR*, vol. 63, n.º 3, 1983, pp. 537-568.

(57) Waldemar de Almeida Barbosa, *Negros e quilombos em Minas Gerais*, Belo Horizonte, 1972.

péia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África. Por fim, elas são tipicamente setecentistas. Não há menção ao porte de bolsas no decorrer da Primeira e da Segunda Visitações, e a primeira alusão a elas data de fins do século XVII, todas as outras situando-se já no século XVIII. Este dado parece ter grande peso, pois o uso de amuletos era milenar, e dele tinham conhecimento os colonos brasileiros dos dois séculos anteriores. Por que, então, o uso de bolsas só se generalizaria no século XVIII? Talvez a resposta esteja mesmo no tempo despendido para a construção de uma prática sincrética de alto significado simbólico. O tempo despendido para generalizar o uso da bolsa de mandinga foi, curiosamente, o mesmo levado pela construção de uma mentalidade colonial: a percepção daquilo que Vilhena batizaria de “viver em colônias”.⁵⁸

No Norte do Brasil, ou seja, nas regiões correspondentes ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, foi onde mais se utilizaram bolsas de mandinga. Fica difícil saber se lá a incidência era realmente maior ou se este destaque se deve ao fato de ter ocorrido no Norte a única Visitação setecentista de que se tem conhecimento, fazendo, desta forma, com que a prática aparecesse mais. A já aludida referência seiscentista diz respeito a estas regiões: utilizava bolsas o barbeiro maranhense Manuel João, que aos 16 anos se mudou para a casa de seu avô no Grão-Pará. Acusado de feiticeiro, supersticioso, invocador de diabos, trazia ao pescoço uma bolsa que o ouvidor apreendeu em 9 de maio de 1668, data em que foi preso. Dentro dela, foram achados um papel com a oração de Nossa Senhora de Monserrate (encontrada no sepulcro de Jerusalém) para livrar de perigos, “e tinha quatro regras riscadas”; um bocado de papel rasgado; um embrulho de papel com muitas migalhas de Agnus-Dei; um alho íngreme (?); dois raminhos de arruda; um osso do tamanho da cabeça de um dedo, embrulhado num papel e parecendo ser “de algum defunto, porquanto o papel em que estava embrulhado tinha uma nódoa, porque parecia o osso ser embrulhado nela fresco”.⁵⁹

Desde a Alta Idade Média, a confecção de amuletos era considerada como das principais atividades do feiticeiro. No *Decretorum libri*, Burcardo de Worms reprovava o uso de ervas, palavras mágicas, pedaços de madeira ou de pedras e condenava tanto os que

(58) Luís dos Santos Vilhena — *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*, anotadas pelo prof. Brás do Amaral, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1922.

(59) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 10.181.

faziam amuletos como os que pediam a outros que os fizessem, trazendo-os costurados nas roupas ou atados ao corpo.⁶⁰ Cesário de Arles também condenava o porte de *characteres*: pedaços de madeira, pedra, metal, tecido ou pergaminho cobertos de signos. Em 813, o 3.º Concílio de Tours proibia o porte de ossos de animais mortos e ervas encantadas.⁶¹ Um pouco antes, São Bonifácio enumerava as obras do diabo: filtros mágicos, encantamentos e sortilégios, crença em bruxas e lobisomens, prática de abortos, desobediência aos senhores, porte de amuletos sobre si.⁶² Amuletos atados ao corpo — braço, pernas, pescoço — eram chamados de *ligaduras* e se destinavam a afastar doenças e acidentes.⁶³ Manuel João incorria, portanto, em crime definido havia séculos. Fazendo-o, entretanto, juntava-se a algumas companhias ilustres: em 1597, Isabel I dera ao conde de Essex uma moeda do tempo de Eduardo III para protegê-lo na sua expedição aos Açores.⁶⁴ Manuais em voga e de uso corrente na França do Antigo Regime orientavam a fabricação de talismãs.⁶⁵ As populações européias relutavam em aceitar sua proibição: “Por que o fato de se utilizar uma chave de São Pedro, ou seja, a chave de uma igreja dedicada a São Pedro, que deve ser colocada nas costas para prevenir da raiva, é condenado como supersticioso, enquanto o porte de Agnus-Dei, roupas da Virgem ou escapulários é encorajado como preservativo de todas as doenças?”, pergunta François Lebrun.⁶⁶ Por que se aceitava o uso de escapulários e se reprovava o das bolsas de mandinga no Brasil colonial?

(60) Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Média*, p. 268.

(61) Claude Lecouteux, “Paganisme, christianisme et merveilleux”, *Annales, E.S.C.*, 37^e année, n.º 4, juillet-août 1982, p. 707. A *Homilia de sacrilegiis* dizia o seguinte sobre amuletos: “Quicumque salomoniacas scripturas facit et qui characteri in carta sive in bergamena, sive in laminas aereas, ferreas, plumbeas vel in quacumque christum vel scribi hominibus vel animalibus multis ad collum alligat, iste non christianus, sed paganus est” — idem.

(62) Robert Muchembled, “Sorcellerie, culture populaire et christianisme au XVI^e siècle”, *Annales, E.S.C.*, 28^e année, n.º 1, jan-fev. 1973, p. 279.

(63) Jean-Marie Goulemot — “Démons, merveilles et philosophie à l’Age Classique” — *Annales, E.S.C.*, 35^e année, n.º 6, nov-dez. 1980, p. 1.249.

(64) K. Thomas, *op. cit.*, p. 232.

(65) Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Stock, 1964, p. 71.

(66) François Lebrun, *Médecins, saints et sorciers aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Temps Actuels, 1984, p. 126. Na Espanha, até hoje se usa o “kutun”, espécie de saco contendo cinzas, esterco de galinha, cordão umbilical pulverizado, folhas de louro, olivas, arruda, etc. Caro Baroja, “La magia en Castilla...”, in *Algunos mitos españoles*, p. 264.

Os talismãs e, portanto, as bolsas de mandinga, inserem-se no que Etienne Delcambre designou como *lei de contato*.⁶⁷ Do ponto de vista da magia, fluidos benéficos emanavam dos objetos acondicionados dentro da bolsa ou do próprio talismã. Mandingas, ou Malinkê, eram os povos que habitavam um dos reinos muçulmanos do vale do Níger por volta do século XIII: o reino de Mali. Entre nós, esta designação acabou se transformando em Malê. Os negros conhecidos como malês eram tidos, tanto no Rio como na Bahia, como os mestres da magia negra.⁶⁸ Costumavam trazer ao pescoço amuletos com signos de Salomão e papéis com versículos do Alcorão.⁶⁹ Fica difícil saber se foram realmente os introdutores da bolsa de mandinga na colônia. O que nos interessa ressaltar é que, por mecanismos diversos, a expressão *bolsa de mandinga* — que remetia ao Sistema Colonial, aos africanos tornados escravos coloniais através do tráfico — passou a designar, a partir do século XVIII, uma forma específica de talismã que reunia práticas européias, africanas e, de certa forma, também indígenas.

No século XVIII, são de Pernambuco as alusões mais antigas a bolsas. Sem qualificá-la ainda de mandinga, o processo de Antonia Maria narra o modo pelo qual esta feiticeira dava buço de lobo e pedra d'ara em bolsas para que seus portadores fossem bem-sucedidos em compras e vendas. Acompanhava-a uma oração: "Pedra de Ara Pedra de Ara que no mar foste achada, e na terra consagrada, assim como os bispos e arcebispos, frades e clérigos não podem dizer missa sem ti, assim toda aquela criatura que em mim tocar, sem mim não possa estar e me dêem quanto tiverem, e contem quanto souberem, e toda a minha fazenda queiram comprar, e ninguém aonde eu estiver possa vender, nem comprar".⁷⁰ Cerca de dez anos depois de Antonia sofrer processo, sabe-se que um outro habitante do Recife, morador na rua da Água Verde, usava bolsa, desta vez para ter o corpo fechado. Quem o delatou foi o licenciado Caetano da Silveira, em casa de quem sucedera o fato que se segue. João de Siqueira Varejão Castelo Branco, o denunciado, "dissera que nada de ferro lhe entrava, e mostrou-lhe uma grande bolsa que trazia ao pescoço". O licenciado duvidou, ao que João de Siqueira chamou um moleque da casa, "pessoa de pouco entendimento", "e lhe lançou

(67) Apud Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 240.

(68) Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, p. 199 e p. 210.

(69) Idem, idem, p. 209.

(70) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 1.377.

71.28 27.56

a bolsa ao pescoço, e querendo-lhe meter uma espada o não consentiu o denunciante dizendo que em tal não cria, e pelos muitos rogos do denunciante lhe tirou a bolsa". Mas não desistiu de demonstrar os poderes do seu talismã: pendurou a bolsa no próprio pescoço, colocou a espada sobre uma estante do licenciado, "pondo a ponta no peito esquerdo, com fúria e ira se meteu pela espada que a envergou, porém não o ofendeu em coisa alguma, e logo ficou fogueiro, e irado". Dentro da bolsa, havia "uns corporais e sanguinho, e outras coisinhas".⁷¹

3

9

50

46

No primeiro quartel do século XVIII, estava pois definido o casamento da bolsa com a utilização de elementos sagrados. A pedra d'ara — pedaço de mármore contendo orifício interno onde são depositadas relíquias de santos mártires e sobre o qual os sacerdotes consagram a hóstia e o vinho — possuía grande significado mágico por ser indispensável à realização do mistério da Eucaristia. As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* chamavam-na de "altar portátil": sempre que o sacerdote dissesse missa fora do altar da igreja, deveria levá-la consigo e colocá-la sobre uma mesa, celebrando sobre ela.⁷² Na mentalidade popular européia, seu significado deve ter se mesclado ao das "pedras de virtude" do patrimônio maravilhoso, das quais só o melhor cavaleiro podia se aproximar, e ainda ao de toda uma gama de pedras sagradas: as romanas, com as quais se marcavam os limites das províncias e das propriedades privadas; as bárbaras, cultuadas pelos povos germânicos.⁷³ Aos que traziam pedras d'ara sobre si para ter sorte — como a já citada bruxa portuguesa Dona Paula Tereza de Miranda Souto Maior —, recomendava-se que não ouvissem missa com ela.⁷⁴ Portanto, apesar do apreço ao significado religioso da pedra, havia tendência a invertê-lo: seu significado mágico advinha simultaneamente do seu significado religioso e da negação dele. Para Mandrou, a tendência a inverter os ritos da Igreja constituía um dos traços ligados à intervenção do Diabo na vida humana; manifestava-se não apenas no sabbat —

(71) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

(72) Devo a Luís Mott, grande entendido em assuntos religiosos e em religiosidade popular, preciosas informações sobre a pedra d'ara (inclusive a referência existente nas *Constituições Primeiras*) e sobre o sanguinho, que utilizo nesta passagem.

(73) Claude Lecouteux, "Paganisme, christianisme et merveilleux", p. 706. São elas as *tugendsteine*, forma secularizada de crenças antigas. Para as pedras sagradas romanas, ver Oronzo Giordano, *op. cit.*, p. 63.

(74) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 80.

missa às avessas — mas também nos sortilégios que tiravam partido dos ritos, e que até padres chegavam a utilizar.⁷⁵

O *sanguinho*, ou *sanguíneo* (como se diz hoje), era um pedaço de pano fino, do formato de um guardanapo, utilizado pelos sacerdotes para limpar o cálice após a consagração do vinho em sangue de Cristo. Encerrada a missa, era geralmente guardado na sacristia; roubá-lo e trazê-lo consigo seria como trazer sobre si o sangue de Jesus.⁷⁶

Em Pernambuco definia-se ainda um dos acompanhantes obrigatórios das bolsas de mandinga dos anos posteriores: os papéis ou cartas escritos com rezas e sinais cabalísticos misturados. Antonio José Barreto trazia um destes na algibeira, contendo um credo às avessas, uma ave-maria, um "signo salmão" e dizeres que o defendiam de pendências de ferro e lhe garantiam inúmeras amizades.⁷⁷ O signo salmão, ou saimão, freqüentemente gravado nas portas das casas portuguesas para defendê-las de mau-olhado, remete a tradições muito antigas.⁷⁸ Trata-se da estrela de seis pontas, largamente utilizada na magia ritual e de conjuro da Idade Média.⁷⁹ O nome e os escritos de Salomão eram muito difundidos para certas práticas mágicas e amuletos desde os primeiros tempos do Cristianismo, sendo testemunhado por Orígenes. Com o tempo, foram sendo substituídos por versículos do Evangelho e por relíquias de santos, conforme São Jerônimo viu ser feito por mulheres das comunidades cristãs da Palestina.⁸⁰ Na mentalidade popular e no universo das práticas mágicas, entretanto, a tradição salomônica conservaria seu fascínio, que atravessou séculos e se estendeu por sobre as terras coloniais.

Um dado curiosíssimo sobre as bolsas de mandinga é que muitas das informações que temos acerca delas chegam através de processos de escravos residentes em Lisboa. No primeiro quartel do século

(75) Em 1604, um padre de Château-Landon foi enforcado em Nemours porque consagrava o *corpus domini* com um papel, fazendo uma sorte com ele. *Magistrats et sorciers...*, p. 82.

(76) Na Alta Idade Média, não era incomum que sacerdotes e mesmo bispos se fizessem passar por profetas e praticassem ritos pagãos utilizando objetos e ornamentos sagrados. Giordano, *op. cit.*, p. 184.

(77) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

(78) Francisco Bethencourt, "Astrologia e sociedade no século XVI — uma primeira abordagem" — separata da *Revista de História Econômica e Social*, Lisboa, 1982, p. 62.

(79) Sobre tradição salomônica e magia ritual, ver N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 259.

(80) Oronzo Giordano. *op. cit.*, pp. 157-158.

1.8 43 6.00

XVIII, Lisboa contava com um contingente razoável de negros dentre seus habitantes. Sede de um império colonial, muitos de seus funcionários levavam consigo os cativos quando voltavam à metrópole. Pelas ruas perambulava assim um sem-número de negros africanos que tinham vivido nas ilhas atlânticas e nas diferentes capitanias brasileiras. Alguns só haviam estado lá de passagem, em escalas dos navios negreiros que os levavam ao Reino. Outros enxergavam como transitória a residência na Corte, ansiando por retornar à África ou ao Brasil. O fato de circularem no seio do Sistema Colonial, nele propagando valores culturais africanos e, dentre as práticas mágicas, o uso da bolsa de mandinga, aponta mais uma vez o caráter especificamente colonial destas.

O fato de haver estreita relação entre universo colonial e uso de bolsas de mandinga não quer dizer que seu porte fosse privativo de escravos e colonos. Muitos brancos nascidos e criados na metrópole aderiram ao costume desde cedo. Em 1700, Manuel Lopes, grumete e filho de um taverneiro de Batalha, era condenado por presunção de pacto e porte de bolsa; em 1711, chegava a vez de Francisco Xavier, ajudante de auxiliares natural de Galvêas. Mas era entre escravos e colonos que se notava maior incidência desta prática. Em 1704, Jacques Viegas, homem preto natural da Mina e morador em Lisboa, saía em Auto de Fé acusado de porte de bolsa; em 1714, o mesmo acontecia com Francisco Lourenço de Vasconcelos, branco mas natural de Angola; dois anos depois, o forro Diogo Lopes Pereira, de Cabo Verde, conhecia sorte igual.⁸¹

9
5
1.41

No início do século XVIII, portanto, o uso das bolsas se definia nas relações entre Portugal, Brasil e África. Apesar de adotado de um e de outro lado do Atlântico, seria paulatinamente associado ao Brasil, onde alcançaria forma acabada e a designação característica de bolsa de *mandinga*.

Em agosto de 1731, o aprendiz de bate-folha Miguel Vieira foi voluntariamente à Mesa do Santo Ofício para denunciar um escravo negro chamado Mateus. A história parece omitir fatos. O denunciante era filho de um comissário do Brasil já falecido e encontrara Mateus certa noite na porta de sua casa. Este lhe deu uma bolsa, pedindo que a guardasse. Sem abri-la, nem atinar com o que continha, Miguel a guardou numa caixa até o dia em que, a conselho de um padre seu vizinho e de um moço chamado João, resolveu levá-la à Mesa inquisitorial e fazer a denúncia. Completou a narra-

(81) Para todos esses casos, ver ANTT, Inquisição de Lisboa, 145-6-180A.

tiva dizendo que, anteriormente, Mateus lhe havia pedido que trasladasse uma oração de Nossa Senhora de Monserrate, o que ele fez sem nunca ter sabido a que fim se destinava. E frisou que, tanto na questão da bolsa quanto na da oração, agira inocentemente.⁸² Não há alusão, na denúncia, ao conteúdo da bolsa.

Nos anos de 1730 e 1731 desenrolaram-se três dos mais completos processos sobre bolsas de que tenho conhecimento. Dois deles apresentam conexões entre si: os réus eram amigos, agiam conjuntamente. Quanto ao terceiro, apesar da probabilidade de contato deste réu com os outros dois, não apresenta elementos suficientes para que se faça afirmação neste sentido. Era ele Manuel da Piedade, escravo do capitão Gaspar de Valadares, natural da cidade da Bahia e morador em Lisboa Oriental. Preso em março de 1730, fora denunciado como mandingueiro um ano antes, em Coimbra, por diversos escravos: Luís de Lima, Antonio Criança, José Luís, Sebastião Rocha, Ventura Ramos, a maioria deles sendo natural da Costa da Mina. Logo no início do processo, Manuel da Piedade confessou que trazia na algibeira uma oração do Justo Juiz, boa para livrar do perigo do mar e de pancadas, de uso corrente no Brasil; fora-lhe dada por um moço, ainda no tempo em que morava na Bahia. Residira depois em Pernambuco, no Porto, na Vila de Viana, em Esposende, Braga, Lisboa, afinal, para onde viera fugido do senhor. A maior acusação feita contra ele foi a de vender ingredientes necessários às bolsas de mandinga, que preparava nos campos, fora das cidades em que morava, com o auxílio do diabo. Um desses ingredientes era certa oração que, para ter efeito, deveria ser colocada sob a pedra d'ara e, sobre ela, celebradas três missas.⁸³

Os outros dois negros eram José Francisco Pereira e José Francisco Pedroso, escravos de dois irmãos, respectivamente João Francisco Pedroso e Domingos Francisco Pedroso. O mentor intelectual das feitiçarias era José Francisco Pereira, o outro sendo antes um executor de ordens. Ambos tinham o costume de colocar orações

(82) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 16.722.

(83) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972. "Processo de Manuel da Piedade, homem preto escravo do capitão Gaspar de Valadares, natural da cidade da Bahia e morador nesta de Lisboa." "... a dissimulação de objetos diversos sob os ornamentos do altar, a recitação *in petto* de preces particulares ao momento da elevação representam o repertório ordinário desta recuperação do rito para fins demoníacos: parte dos poderes sobrenaturais desprendidos pela Igreja no decorrer da missa se acha assim subjugada, desviada de seus fins, em benefício da obra satânica". Mandrou, *Magistrats et sorciers*, p. 82.

2228 24,70

sob a pedra d'ara, como Manuel da Piedade, e confeccionar bolsas de mandinga que comercializavam. O escravo Pedroso enumera alguns dos fregueses, sempre ligados, de uma forma ou de outra, ao Brasil: José, "que mora nos Remolares, escravo de um homem que veio do Rio de Janeiro na frota passada"; "Francisco, escravo de Matias da Guerra, que morava a Jesus, e já falecido, o qual preto embarcou com frota da Bahia para o Maranhão"; "o preto Antonio, escravo de um clérigo, que mora na tapada de Alcântara, e tem também casas na Confeitaria, e foi vendido para Pernambuco"; "um preto chamado Miguel, escravo do Coadjutor de São Paulo, e foi vendido para a Bahia"; "Ventura, não sabe de que, escravo de Paulo Rodrigues, entende que é homem de negócio, morador defronte da Casa da Moeda, e o dito preto foi para o Rio de Janeiro". Estes, e outros pretos de Alfama, que o Pedroso não era capaz de nomear, "todos na ocasião da frota compraram mandinga ao dito preto José".⁸⁴ Pedroso morara algum tempo no Rio, onde fora batizado, crismado e ouvira pela primeira vez falar em mandingas, "e que elas tinham bom préstimo para livrarem de cutiladas". Pereira, assim que chegou da colônia, viu-se assediado por negros que lhe pediam mandinga: "... como ele (...) tinha vindo há pouco tempo do Brasil, muitos pretos o perseguiam (...) para que lhes desse mandinga porque as havia de ter trazido de lá..."⁸⁵ Para escravos residentes na metrópole, para os inquisidores também, o Brasil era terra demoníaca onde proliferavam feitiçarias. Um dos componentes das mandingas preparadas pelos dois amigos era uma raiz que o demônio lhes dava "para, quando tardassem na casa, seus senhores lhe não pelejassem"; não sabiam que erva era, apenas que "cheira muito, e vem do Brasil".⁸⁶

9
50
46

As bolsas eram feitas de pano, quase sempre branco, e serviam basicamente para que seus portadores não fossem feridos por facas ou tiros. Continham pedra de corisco, olho de gato, enxofre, pólvora, uma bala de chumbo, um vintém de prata, um osso de defunto e os famosos escritos que deveriam ficar sob a pedra d'ara. Eram papéis cheios de letras e figuras escritas com sangue de frango branco,

(84) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.774. "Processo de José Francisco Pedroso homem preto solteiro escravo de Domingos Francisco Pedroso homem de negócios natural de Judá na Costa da Mina e morador nesta cidade de Lisboa Ocidental."

(85) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767. "Processo de José Francisco Pereira homem preto escravo de João Francisco Pedroso natural de Judá na Costa da Mina e morador nesta cidade de Lisboa." Devo a indicação deste processo à prof. Anita Novinsky.

(86) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.774.

às vezes preto, ou então com sangue do braço esquerdo do próprio José Francisco. Neles, escrevia-se ainda a oração de São Marcos: "Ó glorioso São Marcos, São Marcos te marque, Jesus Cristo te abrande, São Manso te amanse, o Espírito Santo te humilhe, meu São Marcos Santo glorioso, te peço que meu sangue não seja derramado nem minhas forças tomadas nem meus inimigos encontrados pelo poder de Deus padre, de Deus filho e do Espírito Santo, que se meus inimigos têm olhos, que me não vejam, e boca que tenham me não falem pelo poder de Lúcifer todas as horas sejam comigo onde me encontrar com meus inimigos". Um conhecido de José Francisco Pereira copiava as orações, pois o escravo era analfabeto. Depois de pronta, a bolsa era defumada com incenso. Às vezes, o conteúdo era enterrado à meia-noite e, depois de desenterrado, acondicionado na bolsa. Na noite de São João, costumava o feiticeiro colocar as bolsas sob a fogueira para terem melhor efeito.⁸⁷

Em 1743, inúmeras pessoas denunciaram o escravo Antonio Mascarenhas como mandingueiro na Mesa da Inquisição de Lisboa. Por fim, o acusado se apresentou, confessando práticas mágicas. Nascera em Angola, donde saíra ainda criança para o Funchal, na Madeira. Andou pelo Rio de Janeiro, pela ilha de São Miguel, Lisboa, Mazagão. Tomara conhecimento da mandinga cerca de nove anos antes, no Rio de Janeiro, por intermédio do escravo de um capitão de navios que lhe dera "uma carta que disse ser de mandinga com várias figuras pintadas de tinta vermelha em que se achavam uma imagem de Cristo Senhor Nosso crucificado e uma carranca a modo de cara de gente, e muitas outras coisas a modo de trempes e grilhas, e mais figuras". A carta defendia de bulhas e pendências, impedindo ferimentos. De posse dela, Antonio retornou à Madeira, onde a deu a trasladar ao estudante Antonio da Silva. Este copiou o escrito e ainda lhe ensinou "que para ficar a mandinga bem forte a havia de meter entre a pedra d'ara e toalha do altar para se dizer missa sobre ela".⁸⁸ Concepções acerca das bolsas de mandinga e cartas que se colocavam dentro delas circulavam, portanto, no sistema colonial português setecentista; sua paternidade, apesar disto, era sempre atribuída à colônia brasileira.

Em meados do século, difundira-se muito na Bahia o uso de bolsas de mandinga. Na Vila de Cachoeira, em 1749, o pardo Miguel Moniz foi preso por ordem do ouvidor-geral da Comarca. Achara-se

(87) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767.

(88) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 254.

em sua casa, dentro de uma canastra, um "embrulho pequeno, com duas capas uma de pano de linho outra de brentanha cozido à roda, o qual tinha em si um embrulhozinho de cabelos pretos que pareciam de animal atados com um cordão de linha branca, meia folha de papel embrulhada escrita em quadro e dentro desta uns pós com grãos de azougue e outros cabelos". Encontraram ainda meia folha de papel "escrita por uma banda e um quarto de papel escrito também por uma parte, que contém orações com palavras estranhas em honor de santos..." Apesar de ter o nome escrito nos papéis, Miguel negou qualquer envolvimento com eles: não sabia do que se tratava, tinham vindo dentro da canastra, sem que ele tivesse conhecimento. Foi transportado para a cadeia de Salvador e acabou sendo solto em abril de 1750, alcançando perdão juntamente com outros presos na Sexta-Feira Santa.⁸⁹ Em nenhum momento, as autoridades civis ou eclesiásticas se referiram a mandinga, apesar de se tratar dela. Desconheceriam a designação?

Por volta de 1750, três amigos, todos escravos, foram presos em Jacobina por usarem bolsas de mandinga. Suas histórias se entrelaçam: seguiram juntos para Portugal, dois deles dividiram um cárcere, provavelmente saíram no mesmo Auto de Fé, variando apenas o grau da culpa que a Inquisição lhes atribuiu. Eram eles Luís Pereira de Almeida, de 20 anos, escravo de Dona Antonia Pereira de Almeida, morador no seu sítio do Riachão; Mateus Pereira Machado, escravo de Veríssimo Pereira Machado, 15 anos, morador nos campos da Vila de Cachoeira e assistente na Vila de Jacobina; José Martins, preto forro, filho de pretos forros, 26 anos, casado, natural e morador do Riachão, no sítio chamado de Joana de Andrade. O pai deste último lhe havia dado uma bolsa de mandinga para ser valente, contendo orações do Santo Nome de Jesus e de São Cipriano, e ainda sanguinho e pedra d'ara; passado algum tempo, ele a vendeu a Mateus, que o pagou com um cachorro.⁹⁰ Tudo indica que Mateus tinha também outra bolsa que, além de pedra d'ara e sanguinho, encerrava pedaços do círio pascal, hóstia consagrada, um credo às avessas e as seguintes palavras: "Digo eu (...) que o mar me dê as suas frotas, Jesus Cristo o seu poder: Oh minha pedra d'ara que no mar fostes criada, em terra achada, em Roma confirmada, peço-

(89) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.562.

(90) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 508. "Processo de José Martins, homem preto, e livre, natural e morador do sítio do Riachão, termo da Vila de Jacobina, Arcebispado da Bahia, preso nos cárceres do Santo Ofício."

vos e rogo-vos pelas sete donzelas, pelas sete comadres, pelas sete casadas, pelas sete religiosas, pelos sete bispos e pelos sete arcebispos, e como os Sumos Pontífices não podem celebrar missa sem ti, peço-te e rogo-te pelos sete enforcados, pelos sete (ileg.)... tados, pelos sete mortos a ferro frio de valente que é Barrabás, e Satanás, e Caifás, e Lúcifer que é meu rei, meu duque, príncipe das minhas batalhas, vencedor do exército, que estes todos se achem em meu favor e socorro de meu intento, e (ileg.) me (ileg.)... ventos como soldado de campanha".⁹¹ Luís, por sua vez, não era propriamente um adepto das bolsas de mandinga, apesar de acabar preso e processado em Lisboa. Seu crime fora guardar por algum tempo uma das bolsas de Mateus.⁹² Seriam suas, segundo José Martins, as palavras reveladoras da extensão do hábito de bolsas entre negros baianos; comentavam os dois amigos acerca da apreensão de uma das bolsas, quando Luís revelou a José que, dentro dela, havia partículas consagradas. "Estamos perdidos", disse José, aflito. O companheiro tranquilizou-o, dizendo que, afinal, inúmeros eram os negros que traziam partículas em bolsas.⁹³

O pardo José Fernandes, homem livre, viúvo, sapateiro, também foi acabar nos cárceres inquisitoriais por usar bolsa de mandinga. Furtara da missa uma partícula consagrada e a trazia juntamente com orações supersticiosas "para o indecente fim de se livrar dos perigos e não ser molestado com ferro algum". Depois de uma semana, arrependido, consumira a hóstia, rezando um ato de contrição; numa palmeira do mato escondeu o pano onde embrulhara a partícula. Mas continuou com a bolsa no pescoço. O fim para que a usava diferia um pouco do de tantos outros companheiros baianos. O viúvo se apaixonara por uma mulher casada, andando em trato ilícito com ela. A amada começou a pedir-lhe que matasse seu marido, que por sua vez andava dizendo que acabaria matando o rival que lhe cortejava a mulher. José Fernandes recorrera aos poderes do amuleto

(91) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.131. "Processo de Mateus Pereira Machado, escravo de Veríssimo Pereira, mineiro, solteiro, filho de José de Castro, natural da freguesia de São José da Peroroca (sic), limite da Vila de Cachoeira, morador nos campos da mesma vila, e assistente na de Santo Antonio da Jacobina, tudo Arcebispado da Bahia, preso nos cárceres do Santo Ofício."

(92) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.134. "Processo de Luís Pereira de Almeida, escravo de Dona Antonia Pereira de Almeida natural da Vila de Jacobina e morador no sítio do Riachão, Arcebispado da Bahia."

(93) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 508.

para ver se ganhava forças e resistia à tentação do adultério, ao mesmo tempo em que se sentia mais seguro, de corpo fechado.⁹⁴

No decorrer do século XVIII, aperfeiçoou-se e se tornou cada vez mais complexo, portanto, o uso de bolsas de mandinga. Círio pascal e hóstias eram utilizados também na Europa. Por volta do século VI, furtavam-se pães eucarísticos para utilizá-los em ritos apotrópicos e práticas mágicas em geral.⁹⁵ Seis séculos depois, Hugo de São Vítor atribuiria aos feiticeiros o uso indevido da água baptismal e óleos santos do crisma na confecção de amuletos.⁹⁶ Na Irlanda do século XIV, nossa já conhecida Lady Alice escondia em seu guarda-roupa uma hóstia de pão sacramental com o nome do diabo estampado nela.⁹⁷ Um século depois, as Constituições do Arcebispado de Lisboa protestavam ante o uso da hóstia consagrada e dos santos óleos do crisma no preparo de feitiços.⁹⁸ Na Espanha moderna, as "Coplas de las comadres", de Rodrigo de Reynosa, deixaram registrado o uso da cera do círio pascal para "fazer feitiços e coisas para bem-querer".⁹⁹ Roubavam-se hóstias para fazer ungüentos na França do Antigo Regime.¹⁰⁰ Em 1651, num lugarejo do ducado de Luxemburgo, uma pobre mulher roubou a hóstia que estava exposta no altar e a consumiu, perdendo grande quantidade de sangue pela boca e pelo nariz; acabou queimada: reprimiu-se o sacrilégio, mas exaltou-se o milagre, falando dele. "Como aliás se reprimem superstições, exaltando-se o culto dos santos e a veneração das relíquias", constata Marie-Sylvie Dupont-Bouchat.¹⁰¹ Era longa, portanto, a tradição de utilizar a hóstia como elemento mágico que conferia força e poderes sobrenaturais, fechando o corpo ante as agressões. Mas foi apenas por volta de meados do século XVIII que ela se enraizou

(94) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 8.909. "Processo de José Fernandes homem pardo carpinteiro natural e morador na Vila de Nossa Senhora da Abadia, Arcebispado da Bahia."

(95) Oronzo Giordano, *op. cit.*, p. 57.

(96) Claude Lecouteux, "Paganisme, christianisme et merveilleux", p. 706.

(97) Geoffrey Parrinder, *La brujería*, p. 109.

(98) Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 4.ª ed., Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 171.

(99) "Cera del cirio-pascual / Y trébol de cuatro hojas, / Et simiente de granojas / Et pie de gato negral, / Agua de fuente perenal, / Con la sangre del cabron / Y el ala del dragon / Pergamino virginal." — *Apud* Caro Baroja, "La magia en Castilla durante los siglos XVI y XVII", in *Algunos mitos españoles*, p. 242.

(100) R. Mandrou, *Magistrats et sorciers...*, p. 148.

(101) Dupont-Bouchat, "La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux XVI^e et XVII^e siècles", p. 65.

na colônia, fundindo-se a práticas já em uso, como os papéis cheios de signos da magia ritual, o emprego da pedra d'ara, do sanguinho e de outros ornamentos ligados à missa. Talvez um dia se possa esclarecer por que certas práticas precederam outras. No momento, o que me interessa é mostrar como se entreteceram e se superpuseram aos poucos, acabando por constituir um tipo de procedimento mágico de caráter acentuadamente colonial.

Entretanto, não era linear e cumulativo o caminho que levava à construção deste sincretismo mágico específico. Mais ou menos na mesma época em que os negros e mestiços baianos vulgarizavam o uso de hóstias em bolsas de mandinga, dois artífices mineiros, irmãos, caíam nas garras inquisitoriais por causa de procedimento semelhante. Salvador de Carvalho Serra era carpinteiro e morava no arraial de Tapanhuacanga, termo da Vila do Príncipe; Antonio, sapateiro, morava no arraial da Conceição do Serro do Frio.¹⁰² Juntos, viveram verdadeiro calvário por terem roubado partículas consagradas e as colocado dentro de papéis, carregando-as por certo tempo na algibeira. O objetivo dos dois irmãos não aparece claramente, como o dos baianos: não chegam a confessar quais as virtudes que esperavam da hóstia, repetindo apenas, a cada interrogatório, que as viam como relíquias. Seu procedimento era mais arcaico, não se engastava diretamente nas práticas mágicas que buscavam proteção ante uma sociedade extremamente tensa e conflituosa. Remetia antes à sacralidade difusa dos tempos medievais, quando a comunhão aparecia aos olhos dos fiéis sobretudo como um contato mágico com o divino, uma maneira de ter acesso e controle "sobre esta divindade misteriosa e terrível em nome da qual os santos efetuavam grandes milagres".¹⁰³ Portanto, numa mesma época, procedimentos semelhantes remetiam a significados diversos.

Entre os índios e mestiços do Grão-Pará, também se difundiu o uso de bolsas de mandinga no século XVIII. A Visitação de Geraldo José de Abranches prendeu alguns destes indivíduos, deixan-

(102) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4.684. "Processo de Salvador Carvalho Serra, homem pardo, seleiro, solteiro, filho de Manuel Carvalho Serra, lavrador, natural do sítio de Brumado, Freguesia do Sumidouro, e morador no arraial do Itambé, termo da Vila do Príncipe, Bispado de Mariana." As informações da página de rosto conflitam com as verdadeiras, que constam do processo. ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.078. Devo a indicação deste último processo, mais uma vez, à amizade e gentileza de Luís Mott.

(103) André Vauchez, *La spiritualité du Moyen-Age occidental — VIII^e. XII^e siècles*, Paris, PUF, 1975, p. 18.

do-nos o relato de suas práticas. Vários dos culpados tinham relação entre si, sugerindo que, assim como na Lisboa de meados do século, havia alguns indivíduos que se encarregavam da feitura de bolsas e depois as distribuíam entre companheiros e fregueses.

Tendo ocorrido em duas vilas diferentes — Benfica e Beja —, os episódios narrados pela documentação inquisitorial se assemelham de forma surpreendente. Ambos dizem respeito a roubos de hóstias efetuados na mesma época do ano: abril de 1764. Por referências de um dos processos, pode-se inferir que se tratava da semana da Páscoa. Para colonos iletrados, detentores de uma religiosidade específica, acentuadamente sincrética, talvez fosse aquela a ocasião do ano em que o corpo de Deus se encontrasse mais impregnado de potencialidades mágicas, uma vez que ressuscitara dos mortos.

Na vila de Benfica, o vigário dera pela falta de uns corporais no Domingo de Ramos. Na sexta-feira seguinte, que era a da Paixão, achara a pedra d'ara do altar-mor fora do lugar e sua capa descosida em um dos lados. Verificando melhor, viu que estava partida ao meio e que, justamente no lado em que a capa se encontrava descosida, faltava um pedaço da pedra. No domingo da Ressurreição, tornaram a desaparecer corporais. Por uma série de diligências, descobriu-se o envolvimento de Anselmo, jovem índio de 15 anos que trabalhava como sacristão junto ao vigário. Interpelado por companheiros, Anselmo teria expressado suas intenções: queria ter a hóstia consigo "para ser valente, e lhe não fazerem mal facas, nem espadas, nem paus"; que aquilo "era para remédio preservativo, e ter mandinga". Alertaram-no da possibilidade de ser excomungado; "a excomunhão lhe não faria mal", respondeu. Junto com ele na infração estavam ainda o índio Joaquim — mentor do roubo —, o índio Francisco — que, amedrontado, chegara a devolver alguns dos corporais à sacristia — e o índio Patrício. Joaquim acreditava que uma bolsa de mandinga, preparada com hóstias, pedra d'ara, sanguinho, fitas do menino Jesus, cera das velas, seria de grande utilidade para enfrentar os perigos e tensões cotidianos: livrá-lo-ia do mal que lhe podiam fazer seus inimigos, das onças e das cobras, "era boa para não entrarem no corpo de quem a trouxesse consigo flechas, facas nem tiros". Como pagamento à pedra d'ara roubada, Joaquim prometera a Anselmo uma camisa de bretanha. Parece que depois titubeou em pagar a dívida, oferecendo-lhe parte da pedra roubada e acabando por colocá-la às escondidas dentro de uma caixa pertencente a Anselmo, embrulhada num pedaço de tafetá vermelho.

Numa época em que a comunicação era basicamente oral, a notícia do roubo se espalhou entre a população. Anselmo soube que

iria ser preso através de João, índio canoeiro que o informou da suspeita que pairava sobre ele de ter furtado corporais da sacristia. Quando, já preso, era conduzido a Belém, soube da verdadeira participação que no episódio tivera o índio Francisco pela boca do canoeiro que o levava, o índio Simão.¹⁰⁴

O episódio de Beja aconteceu cerca de quinze dias antes da Semana Santa, no mesmo ano de 1764. O principal protagonista foi o índio Joaquim Pedro, 19 anos, sacristão como Anselmo. Como este, fora procurado por companheiros para roubar um pedaço da pedra do altar e hóstias para se confeccionarem bolsas com eles. No lugar quebrado, colocaram um tijolo e costuraram a capa por cima. Como no caso anterior, apareceram misteriosamente, no fundo de uma arca, pedaços de hóstias e pedra d'ara envoltos em folhas de breviário e em tafetá carmesim, incriminando o índio Lázaro Vieira e dando início às perseguições que envolveram número considerável de jovens índios, todos atraídos pelos poderes da pedra d'ara e da hóstia. Manuel de Jesus, o único negro do episódio, tinha 13 anos e queria bolsa com pedra e hóstia para conseguir mulheres; Joaquim o julgava muito criança ainda, relutando em lhe dar as relíquias. Mas chegara a dá-las a Francisco, de dez anos, e ao filho do índio João Lourenço, de 15. Até o sargento-mor da povoação, o índio Domingos Gaspar, homem casado e de certo respeito, procurara Joaquim para conseguir bolsas, prometendo-lhe nove tostões como pagamento. Matias, de 22 anos, queria bolsa para não morrer sem confissão e ser "livre de morrer afogado, e de ser mordido de cobras, e preservado das onças, e tudo o que lhe pudesse impedir". O jovem Luís Antonio, de 12 anos, trazia bolsa ao pescoço para não morrer de morte repentina; em casa, confeccionava outras, talvez para vender. Quando foi preso, Joaquim tinha uma bolsa sobre si, a hóstia já desmanchando por causa do suor; acreditava que quem as trazia, não "lhe entrava no corpo faca, nem espada, porque tudo quebrava no corpo". Em casa, preparava uma outra para vender a Matias. Lázaro Vieira, já citado, e Angélico de Barros, ambos índios, também esta-

(104) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 213. "Processo de Anselmo da Costa índio carpinteiro solteiro filho de Atanásio da Silva natural e morador no lugar da freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Benfica Bispado do Grão-Pará." Às pp. 214-218, Amaral Lapa publica a denúncia feita pelo vigário. *Livro da Visitação...*

vam no rol dos fregueses de pedras e hóstias que pressionavam Joaquim Pedro para que as conseguisse.¹⁰⁵

No Norte do Brasil, mais do que em qualquer outra região, o significado mágico da pedra encontrou solo fértil para vicejar. A importância que assumiu talvez se deva à reverência com que a tratavam também os índios.¹⁰⁶ Nela, buscavam proteção ante as dificuldades imediatas e mais freqüentes que lhes assolavam o cotidiano: bichos ferozes, rios cheios, flechadas de gentio bravo. Através dela, das hóstias, das bolsas, criavam um universo paralelo no qual perdiam eficácia os obstáculos do cotidiano. A função equilibradora deste universo era negar os limites da condição humana e alimentar a esperança de vencer o destino.¹⁰⁷ Para tal, havia muitas vezes que se ultrapassar tensões específicas. Amoldar-se a elas, metamorfoseando-se, foi talvez a maior virtude da bolsa de mandinga: daí sua importância no universo mágico colonial.

(105) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 218. "Processo de Joaquim Pedro índio sem ofício natural do lugar de Azevedo termo de Vila Viçosa de Cameté e morador na vila de Beja Bispado do Pará sacristão da igreja desta vila." Deste processo, Amaral Lapa publica uma das denúncias, a de Raimundo José Bittancur. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 203 e segs.

(106) Para o papel da pedra nas culturas indígena e negra, ver Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste*, pp. 16-18. Às pp. 44, 45 e 99, orações usadas ainda hoje para livrar de ferimentos por objeto cortante, faca, bala, mordedura de cobra.

(107) Utilizo aqui algumas das considerações de Goulemot sobre a mentalidade popular e o universo mágico. "Démons, merveilles et philosophie à l'Age classique", *Annales, E.S.C.*, pp. 1237-1238.

PRESERVAÇÃO DA AFETIVIDADE

"Tiene esta buena dueña al cabo dela ciudad, allá cerca de las tenerías, en la custa del rio, una casa apartada, meio unida, poco compuesta y menos abastada. Ella tenía seis oficios, conviene a saber: labradora, perfumera, maestra de hacer afeites y de hacer virgos, alcahueta y un poquito hechicera."

Fernando de Rojas, *La Celestina*

A Circe de Homero, a Medéia de Eurípedes, a Canídia de Horácio foram feiticeiras do mundo clássico que, às voltas com paixões desenfreadas, recorreram a práticas mágicas com objetivo amoroso.¹ No Renascimento, o mundo latino conheceu um novo arquétipo de feiticeira, comum aos meios urbanos da Espanha e Itália: a Celestina, criada por Fernando de Rojas e dotada de alto valor simbólico. Quem viu a Celestina como arquétipo foi Caro Baroja: "Celestina (assim como cada uma de suas discípulas, filhas e descendentes mais ou menos legítimas) é mulher de má reputação, mercenária do amor na juventude, que a idade transformou em alcoviteira e conselheira de um bando de prostitutas e de rufiões. É uma hábil perfumista que fabrica cosméticos e outros produtos de beleza. Mas também pratica a feitiçaria, sobretudo a erótica".²

A confecção de filtros, poções, ungüentos, o recurso a sortilégios diversos que facilitassem as relações amorosas é portanto um procedimento muito antigo. Talvez com base nisto, juízes e inquisidores que trataram dos crimes de feitiçaria tenderam a sexualizá-lo e a enxergar muitas vezes as bruxas como prostitutas ou semiprostitutas. Frequentemente, repressão da feitiçaria e repressão do adultério, do incesto ou de comportamentos sexuais desviantes andaram juntas.³

(1) Julio Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, trad., pp. 50-52.

(2) Idem, idem, p. 118.

Na "Comedia de las burlas de amor", diz Lope de Vega: "Este amaba a una ramera, / a quien trató muchos años, / mujer de mal trato y fiera, / remediadora de daños / y por extremo hechicera". Apud Caro Baroja, "La magia en Castilla...", in *Algunos mitos españoles*, p. 236.

(3) Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, "La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux XVI^e et XVII^e siècles", in Dupont-Bouchat et alii, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas — XVI^e-XVIII^e siècles*, pp. 142-143.

As vezes, filiação ilegítima e promiscuidade social também contavam, como aconteceu na Inglaterra, onde os componentes sexuais mais carregados não foram tão comuns, exceto durante o período de atuação do supercarrasco Matthew Hopkins.⁴

Em uma de suas passagens brilhantes e fantasiosas, Gilberto Freyre enxergou o sincretismo mágico na feitiçaria de cunho sexual, freqüentemente atribuída à influência africana, mas lembrou bem que ela remontava também ao satanismo europeu. Para glosar sua tese, evocou os casos de magia sexual presentes na Primeira Visitação. E acrescentou: "O amor foi grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se aliás a voga dos feitiçeiros, das bruxas, das benzedadeiras, dos especialistas em sortilégios afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil. A bruxaria foi um dos estímulos que concorreram, a seu modo, para a superexcitação sexual de que resultou preencherem-se legítima ou ilegítimamente, na escassa população portuguesa, os claros enormes abertos pelas guerras e pelas pestes. Da crença nos sortilégios já chegavam impregnados ao Brasil os colonos portugueses".⁵

Atrelando-se portanto à boa tradição latina, Portugal praticava a feitiçaria erótica. Conforme se depreende da leitura do Auto de Fé de 1559, em Lisboa (quando se queimaram várias bruxas), o estereótipo da Celestina e a associação entre feitiçaria e prostituição também não era estranho à nossa Metrópole: quando não agiam conforme a orientação do Demônio, este reagia: "e se não faz bem seu ofício, as castiga dando-lhe muitos açoites e as espanca, *como pode fazer um rufião à sua manceba*".⁶

CARTAS DE TOCAR

Feiticeira e alcoviteira, Celestina possuía na sua tenda ímãs para atrair os sentidos, grãos de feto colhidos na véspera de São João, cordas e ossos de enforcados; e tinha também favas que serviam para facilitar mulheres a homens, desde que tivessem, gravados nelas, os nomes daquele ou daquela que se desejava conquistar. Para selar a conquista, bastava tocar o amado com a fava.⁷

(4) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 568.

(5) Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*, 9.^a ed., vol. II, pp. 450-451.

(6) Yvonne Cunha Rego (org.), *Feitiçeiros, profetas e visionários* — Textos antigos portugueses, p. 19. Grifo meu.

(7) Caro Baroja, "La magia en Castilla...", pp. 229-230.

Em Castela, era comum a utilização de favas nos conjuros amorosos. Não é possível saber como e de que forma estas favas se apresentam às cartas de tocar da nossa colônia. Seja como for, este bruxedo da Celestina é a única referência de que tenho notícia a um procedimento que lembra, mesmo de longe, uma das vertentes da feitiçaria amorosa dos tempos coloniais. É provável que a conhecessem em Portugal, de onde teria passado para a colônia. Contudo, mesmo na metrópole, a alusão que conheço é a procedimento semelhante, mas não igual. Dona Paula Teresa, a já mencionada bruxa portuguesa de inícios do século XVIII, tocava a imagem do amado que se formava num alguidar d'água com um bocado de pedra d'ara, certa, assim, de ganhar sua afeição.⁸

Na época da Primeira Visitação, Isabel Roiz vendia cartas de tocar na cidade da Bahia. Francisco Roiz usara uma “para tocar com ela uma mulher com quem ele muito desejava de casar”.⁹ Isabel Roiz, conhecida também como a Boca Torta — apelido que remete ao estereótipo da bruxa feia, defeituosa —¹⁰, dizia que a carta “tinha tanta virtude que em quantas coisas tocasse se iriam após ela”.¹¹

No século XVIII, ainda se usavam cartas de tocar em diferentes pontos da colônia. Em Minas, no Taquaral, feitiçaria amorosa e promiscuidade sexual apareciam juntas: Agueda Maria “tinha um papel com algumas palavras e cruces que ela dizia servir para tocar em homens para terem com ela tratos ilícitos”.¹² No Recife, o já citado Antonio José Barreto tinha papel com signo salmão e credo às avessas que somava as virtudes de fechar o corpo e facilitar mulheres: “qualquer mulher que tocasse a sujeitaria à sua vontade”.¹³ José Francisco, o escravo lisboeta, também tinha cartas de tocar “para fins lascivos” que trazia, às vezes, junto com as bolsas de mandinga que lhe fechavam o corpo.¹⁴ No Grão-Pará, Adrião Pereira de Faria sofreu um processo enorme por ter escrito cartas de tocar com conjuração do Demônio; prometia-lhe sujeição e, em troca,

(8) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 78.

(9) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 433.

(10) Nas palavras de John Gaule (*Select Cases of Conscience touching Witches*, 1646), “old woman with a wrinkled face, a furr'd brow, a hairy lip, a gobber tooth, a squint eye, a squeaking voice, or a scolding tongue” — Thomas, *op. cit.*, p. 567.

(11) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 49.

(12) AEAM, Devassas — fevereiro-maio 1731, fl. 4. *Apud* Luciano R. A. Figueiredo, *O avesso da memória*, p. 136.

(13) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

(14) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767.

desejava ser "valente e namorado", não podendo ser preso, ferido e conseguindo sempre a mulher que desejasse.¹⁵ Seu cúmplice, Crescêncio Escobar, autor das cartas, fugiu de Belém quando o amigo foi incriminado. Cerca de dez anos depois, apavorado com as diligências então encetadas pela Visitação de Geraldo José de Abranches, apresentou-se voluntariamente à Mesa. Era um ferreiro mameluco, 33 anos de idade, que Adrião procurara para que lhe trasladasse uma carta de tocar mulheres de "poderes infalíveis", pagando-lhe três mil-réis. Aquiescera, "por força da ambição"; mostrou arrependimento ante o Visitador, que no entanto o considerou leve suspeito na fé e o fez ouvir sua sentença em Mesa.¹⁶

ORAÇÕES

Já as orações para fins amorosos, muito comuns na colônia, constituíam prática universalmente conhecida. Tratava-se de um ramo da magia ritual em que era irresistível o poder de determinadas palavras divinas e, sobretudo, do nome de Deus. Mas lançavam mão também do conjuro de demônios, dominando-os sem adorá-los. As orações em que ocorre submissão ao demo denotam, conforme foi dito no capítulo anterior, influência do satanismo típico dos últimos momentos da Idade Média; tem, portanto, caráter mais moderno do que as invocações em que Satanás é sujeitado.¹⁷ Na Época Moderna, considerava-se pecado mortal a utilização de versículos de salmos para "enganar mulheres e moças, ou obter seu amor e as desposar".¹⁸ A Igreja punia, portanto, a demonização moderna das orações de conjuro medievais. Havia ainda orações de outro tipo, nas quais não se utilizavam palavras divinas nem tampouco fórmulas demoníacas.

Na Primeira Visitação, Antonia Fernandes, a Nóbrega, foi acusada de inúmeras feitiçarias. Uma delas consistia em rezar junto ao amado: "João eu te encanto e reencanto com o lenho da vera cruz,

(15) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.894. "Processo de Adrião Pereira de Faria aliás Adrião Pereira de Passos sargento dos auxiliares natural da Vila da Vigia e morador no Engenho de Tapariuassu Bispado do Grão-Pará."

(16) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.696. "Apresentação de Crescêncio Escobar mameluco que tem ofício de ferreiro casado com Deodata Vitória da Cunha morador na Vila da Vigia."

(17) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, pp. 220-221.

(18) Lelumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et superstition", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 125.

e com os anjos filósofos que são trinta e seis e com o mouro encantador que tu te não apartes de mim, e me digas quanto souberes e me dês quanto tiveres, e me ames mais que todas as mulheres".¹⁹ Quase dois séculos depois, índios do Grão-Pará ainda invocavam a cruz em orações para fins amorosos: "Fulana, juro-te por esta cruz que teu sangue será embebido, que não poderás comer, nem beber, nem sossegar sem que tu venhas falar comigo". Acompanhavam a oração cruzeiras feitas no solo com o pé esquerdo.²⁰ Também paraense, Maria Joana não era índia mas sabia um sem-número de práticas mágicas das mais diversas origens. Fazendo cruzeiras com os dedos e com a cabeça, rezava: "Fulano, com dois te vejo, com cinco te mando, com dez te amarro, o sangue te bebo, o coração te parto. Fulano, juro-te por esta cruz de Deus que tu andes atrás de mim assim como a alma anda atrás da luz, que tu para baixo ires, e vires, em casa estares, e vires por onde quer que estiveres não poderás comer, nem beber, nem dormir, nem sossegar sem comigo vires estar, e falar". Pródiga, Maria Joana fazia variações sobre o mesmo tema, os braços em cruz, plantada à porta da casa em que morava: "Fulano, tu me vês em cruz, e em mim vejas o Sol, e a Luz, outra coisa não verás, para mim estejas manso, e humilde, e quedo, assim como Deus se humilhou quando o houveram preso. Fulano, Deus pode, Deus quer, Deus acabe tudo contigo, e tu para comigo, tudo quanto eu quiser a mim".²¹ Antonia Maria, a feiticeira portuguesa que viera degredada para o Recife, era outro repositório precioso de orações, que utilizou sobretudo em suas peripécias no Reino. Para conseguir casamentos, invocava almas: "Almas, almas, as do mar, as da terra, três enforcadas, três arrastadas, três mortas a ferro por amor, todas nove vos ajuntareis e no coração de fulana entrareis, e tal abalo lhe dareis por amor de fulano, e que ela não possa parar, nem sossegar, sem que o sim do casamento lhe queira dar". Antonia aconselhava que se repetisse a devoção por nove dias. Para adivinhar casamentos, rezava descalça diante de Nossa Senhora da Graça: "Perdoai-me, senhora, se nisto vos ofendo, mas a minha necessidade me obriga. Deus vos salve Virgem de Belém honra e glória de Jerusalém, prazeres de Israel, pela vossa pura, limpa e clara conceição vos peço

(19) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 61.

(20) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 201.

(21) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.704. "Apresentação e confissão de Maria Joana, solteira." Ver também *Livro da Visitação...*, pp. 254-258, no qual partes do processo se encontram publicadas.

deis a meus olhos o que deseja meu coração; peço-vos Virgem da Graça me mostreis se isto há de ser assim, que me volte para a parte direita, e se não há de ser, para a esquerda".²² Para conquistas amorosas, Maria Joana mostrava menos reverência ante a Virgem do que sua colega portuguesa, sugerindo mesmo certa antropofagia religiosa: "Fulano, o sangue de Cristo te dou a comer, o leite da Virgem Santíssima te dou a beber, fulano, suspiros, ais, e as dores que a Virgem Santíssima deu quando viu seu amado filho morto, os mesmos ais, e as mesmas dores, e os mesmos suspiros dêis tu por mim à hora que comigo não vieres falar". Aficionada da prática, Maria Joana fazia cruces com a cabeça.²³

Na segunda metade do século XVIII, utilizava-se para fins amorosos a oração de São Cipriano. Não se encontrou alusão a ela fora do Grão-Pará. Maria Joana usava-a, tendo-a aprendido com um índio: "Meu glorioso São Cipriano, foste bispo e acebispo, pregador e confessor de meu Senhor Jesus Cristo pela Vossa Santidade, e pela Vossa Virgindade, vos peço São Cipriano que me tragais a fulano de rastos, e chorando, Sato Saroto Doutor, que me queirais adoutar (sic)". E, para não perder o hábito, fazia as cruces de costume.²⁴ Para abrandar corações, Manuel de Pacheco Madureira usava de forma muito simplificada desta oração.²⁵ Praticamente idêntica à de Maria Joana era a usada pelo soldado mameluco Antonio Mogo; com ela, conseguiu que a cafuza Lívia, mulher de procedimento duvidoso (fora degredada para o Macapá por malprocedida), reconquistasse o soldado João Ventura e mantivesse tratos ilícitos com ele.²⁶

Entretanto, a oração mais invocada no Grão-Pará para sucessos amorosos era a de São Marcos. Na Visitação, pelo menos quatro indivíduos foram acusados de lançar mão dela: a mesma Maria Joana, Manuel Nunes Silva, Manuel José da Maia e Manuel Pacheco Madureira. No decênio anterior, Isabel Maria de Oliveira e Adrião Pereira de Faria tinham sido processados por feitiçaria, e entre as acusações que lhes foram feitas constava a de saberem e divulgarem

(22) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

(23) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.704.

(24) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 254-255. Ver "Feitiço do Amor Fiel" in *Grande Livro de S. Cipriano, ou Tesouros do Feiticeiro*, Lisboa, Edições Afrodite, 1971, p. 203.

(25) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.697. "Apresentação e confissão de Manuel Pacheco Madureira natural desta cidade viúvo de Dona Claudina Maria Pinheira." Ver também *Livro da Visitação...*, p. 238.

(26) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 132-134.

a oração de São Marcos. A mais completa delas foi a enunciada por Manuel Nunes da Silva, e corresponde a matriz comum sobre a qual variam orações de Maria Joana (também bastante completa), de Manuel José da Maia (muito confusa) e Manuel Pacheco Madureira. Dizia: "Fulana, São Marcos de Veneza te marque, a hóstia consagrada, e o Espírito Santo te confirmem na tua vontade, para que todos te pareçam terra, e eu só fulano te pareça pérolas, e diamantes. Ó glorioso São Marcos, que aos altos montes subistes, aos touros bravos encontrastes, com vossas santas palavras abrandastes, assim vos peço abrandeis o coração de fulana para que não possa comer nem beber nem sossegar sem comigo vir estar, tão mansa e humilde assim como Cristo foi para a árvore da Vera Cruz".²⁷ Numa forma muito mais simplificada, Isabel Maria introduziu, entretanto, um novo elemento: "Marcos Santo de Veneza vos marque *que a hóstia tem carne...*"²⁸ Maria Joana, verdadeira campeã de orações, conhecia também formas diferentes. Nelas, eram introduzidos elementos tipicamente europeus, já tratados acima, e que correspondiam a narrações de passagens da vida de Jesus ou comparações com plantas:²⁹ "Fulano, São Marcos te marque, Cristo te abrande, Cristo nada era, que te ponha a tua barba em terra, assim como o manso cordeiro da árvore da Vera Cruz: a erva (ileg.) que (ileg.) foi buscar, que tem a rama no mar e as raízes no céu, assim como esta erva custou a achar, assim tu fulano de mim te não possas apartar". E a outra, que começa de modo semelhante e difere do meio para o fim: "Que te ponha a barba sobre a terra aonde o filho de Deus foi nada, que te abrande o teu coração; coração com que me penais, boca com que me falais, olhos com que me vires se vão a mim com muita paz, e concórdia, assim como meu Senhor Jesus Cristo quando foi pelo caminho de Jerusalém, que se encontrou com seus discípulos, e lhe disse por intra voz amigos meus, assim tu fulano me obedeças".³⁰

Na mentalidade popular, o atributo de São Marcos era *marcar* — como, na França, o do já citado *Saint Bouleverse* era *bouleverser*. Um conjunto intrincado de símbolos envolve São Marcos: o santo

(27) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.702. "Apresentação e confissão de Manuel Nunes da Silva natural da Vila da Vigia." Ver também *Livro da Visitação...*, p. 240, no qual Amaral Lapa transcreve a oração de forma ligeiramente diferente. Ver ainda ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.704 (para Maria Joana); ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.697 (para Manuel P. Madureira); *Livro da Visitação...*, p. 201 (para Manuel José da Maia).

(28) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 5.180.

(29) Remeto novamente a Keith Thomas, *op. cit.*, pp. 181-182.

(30) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.704. *Livro da Visitação...*, p. 252.

era celebrado na Europa no primeiro dia de verão e último do inverno, considerando-se a antiga divisão do ano em duas fases. Na Espanha, celebravam-se diversos ritos nesta ocasião. Suas festas tinham caráter acentuadamente agrícola e pastoril e às vezes coincidiam com feiras de gado. O touro correspondia à representação pagã do santo, captada e cristalizada na tradição folclórica.³¹ Baroja sugere que, sendo para muitos povos um animal sagrado, o touro remete ao deus de cornos de gregos e romanos: haveria assim paralelismo entre o rito do touro de São Marcos e o ritual dionisiaco descrito por Pausânias.³² Não me parece gratuito, portanto, que São Marcos, dionisiaco, fosse invocado por feiticeiros (ou apadrinhasse orações por eles difundidas) para patrocinar e tornar mais fáceis os amores ilícitos.

Não contente com o potencial dionisiaco da prece, Adrião Pereira de Faria demonizou-a em versão que constitui exemplo único. A parte inicial não difere fundamentalmente dos exemplos acima citados; mas, no final, Adrião ventila sua afeição pelo Diabo: “o demônio fará com que tu não possas estar, nem comer, nem beber, nem dormir sem vires estar e falar comigo”.³³

Com diferença de um século, Maria Barbosa e Antonia Maria também recorriam a orações demonizadas, substituindo o habitual apelo a santos, à Virgem, a Jesus por uma espécie de conjuro demoníaco. Como já se viu no capítulo 3, Maria Barbosa tinha especial amizade pelo demônio marinho, solicitando seu auxílio para ter sucesso no romance com Diogo Castanho: “grande diabo marinho, a ti te entrego este pinho, e este pinho entrega a Diogo Castanho”, dizia ela no aljube, colocando à janela uma candeia de sebo que o Diabo “havia de engolir com grande grita e terremotos”.³⁴ Dentre o grande arsenal de orações que utilizava, Antonia Maria, a feiticeira do Recife, possuía algumas demonizadas. Para prender o amante, cortava um queijo de cabra em três porções e colocando-os à janela, entre nove e dez da noite, dizia: “Este queijinho queremos partir a primeira talhada para Barrabás, a segunda para Satanás, a terceira para Caifás, que todos três se queiram ajuntar presto, e asinha e isto que pedimos nos queiram outorgar, que fulano nos vá a buscar e que pela porta venha entrar, e sem nós não possa estar, e tudo

(31) Caro Baroja, “El toro de San Marcos — A — Exposición”, passim, in *Ritos y Mitos Equívocos*, Madrid, Ediciones Istmo, 1974.

(32) Idem, “El toro de San Marcos — B — Comparaciones”, in *Ritos y Mitos Equívocos*, pp. 104, 105 e 107.

(33) ANTT, Inquirição de Lisboa, Processo n.º 1.894.

(34) ANTT, Inquirição de Lisboa, Processo n.º 3.382.

quanto fulana lhe pedir queira fazer, e outorgar." Caso o solicitado fosse acontecer, portas se abriam e fechariam, violas se poriam a tanger, estrelas a correr; caso contrário, asnos zurrariam e cães ladrariam. Antonia sabia também como atrair vontades, notadamente as masculinas; parece que era mulher graciosa, "de pequena estatura, alva de rosto, e este largo, olhos pretos, e fermosos..." Sentada no portal de sua casa, dizia: "Neste portal me venho assentar, e não vejo fulano nem tenho quem o vá buscar, vá Barrabás, vá Satanás, vá Lucifer, vá sua mulher, vá Maria Padilha com toda a sua quadrilha, e todos se queiram juntar e em casa de fulano entrar, e o não deixem comer, dormir nem repousar sem que pela minha porta adentro venha entrar, e tudo quanto eu lhe pedir me queira fazer, e outorgar, e se isto me fizerem uma mesa prometo de lhe dar". E Antonia voltava a lançar pedaços de queijo aos três diabos nomeados.³⁵

Fora do âmbito da invocação de santos e figuras sagradas estavam ainda as orações que se voltavam para estrelas, plantas, animais. A das três estrelas, de inspiração européia, foi usada no Norte, à época da Visitação, por pelo menos dois dos acusados: Manuel de Pacheco Madureira e Maria Joana, que, como Antonia, possuía repertório vastíssimo. A de Manuel era simples: "Três estrelas vejo, Jesus Cristo abrande, e os três reis o coração de fulana".³⁶ Joana, acervo vivo de tradições lusas e indígenas, apresentava versão mais complicada, em que provavelmente se misturavam elementos de diversas orações: "Três estrelas vejo, que são três reis, ai Jesus parto o coração de fulana neste (ileg.)...ato: fulano, mando-te por Elis, Elucas, Eloquis que são três cavaleiros fortes que estão fechados em uma casa, que não comem, nem bebem, nem vestem nem vêem claridade do dia *antum sum* comereis e ireis à casa de fulano, três solavancos lhe dareis para que ele não possa comer nem beber, sem comigo vir estar e falar. Fulano, mando-te por sete frades virtuosos, e sete moças donzelas, e a pedra de ara que no mar foi achada, e na terra consa-

(35) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377. Madre Paula, amante de D. João V, conhecia feitiço semelhante, que utilizava cerca de duas décadas depois: "Atiro este sal para que meu senhor me venha buscar, me venha falar, me venha amar; que ele venha e não se detenha, por Barrabás, por Caifás, e que por estes sinais, possam os cães uivar, os rebanhos passar, os gatos saltar..." *Apud* Suzanne Chantal, *A vida cotidiana em Portugal ao tempo do terramoto*, p. 182. No "Galán Castrucho" de Lope, a alcoviteira Teodora é qualificada de "cozinheira de Caifás" — "La magia en Castilla...", p. 230.

(36) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.697. *Livro da Visitação...*, p. 238.

grada, assim como os sacerdotes não podem dizer missa sem ti, assim tu fulano não possas estar sem mim".³⁷

Com certeza, é lusa esta forma de invocar estrelas, invocando, simultaneamente, os três reis magos que homenagearam Jesus em Belém. Mas o conjuro com estrelas era comum à Europa moderna, e Baroja acredita que semelhanças encontradas entre conjuros espanhóis e franceses se explicam pelo papel da imprensa como divulgadora de livrinhos de tradição medieval ou já renascentista — a magia de conjuro medieval analisada por Cohn se somando, assim, à mais demonizada da Época Moderna. A oração de Joana remete justamente ao cruzamento destas duas vertentes, uma mais antiga do que a outra. Elis, Eloquis e Elucas são os demônios invocados por ela, que os submete no conjuro. Na versão espanhola, aparecem Belzebu, Barrabás, Satanás e Lúcifer; na francesa, além de Belzebu, nomeiam-se demônios familiares: Alpha, Rello, Jalderichel, o Corcunda do Monte Gibel.³⁸

Maria Joana, num curiosíssimo exemplo de sincretismo em elaboração, aprendia orações com os índios e as traduzia, inserindo-as na fórmula européia do conjuro. Com a cafuza Rosa, aprendera as propriedades de certa erva chamada supora-mirim(?); fazia lavatório com elas, ia à encruzilhada, à meia-noite, e dizia: "Supora-mirim, assim como tu não dormes de noite, assim fulano não possa sossegar sem mim". Para atrair homens, aprendera com a mulata Luzia Sebastiana uma cantiga em língua indígena, que verteu para o português:

(37) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 257. Inquisição de Lisboa, n.º 2.704. Cotejando as duas versões, preenchi alguns dos claros deixados por Amaral Lapa.

(38) "Conjúrote estrella, la más alta y la más bella, como conjuro la una, conjuro las dos, y como conjuro las dos, conjuro las tres... (repetindo-se até chegar às nove estrelas)... todas nueve os juntad y a Fulano combate le dad, y en la huerta de moysen entrad, y nueve varetas de amor le cortad, y en la fragua de berzebú, barrabás, satanás y lucifer entrad, y nueve rejonos amolad y al diablo coxuelo los dad que se los baya a lançar a fulano por mitad del coraçon que no le dexe reposar, hasta que conmigo venga a estar..."

"Je te saue mille fois ô étoile plus resplendissante que la Lune. Je te conjure d'aller trouver Bellzebuth... & lui dire qu'il m'envoye trois esprits, Alpha, Rello, Jalderichel, & le Bossu du Mont Gibel... afin qu'ils aillent trouver N. fille de N... Et que pour l'amour de moi ils lui ôtent le jeu, & le ris de bouche, & fassent qu'elle ne puisse ni aller, ni reposer, ni manger, ni boire, jusqu'à se qu'elle soit venue accomplir la volonté de moi N; fils de N. & c."

Caro Baroja, "La magia en Castilla...", in *Algunos mitos españoles*, pp. 250-251.

“Bentevi, bentevi, assim como tu és bentevi, e te não sabes apartar do ninho e filhos que nasceram de ti, e ainda que longe vás, voltas logo para ali, assim mesmo fulano, o bentevi, ainda que esteja longe logo volte para mim”. Cuspindo e soprando, acrescentava ainda: “Leva-lhe, bentevi. Assim como tu és pobrezinho, assim mesmo pobrezinho me venha buscar fulano”. Luzia Sebastiana lhe ensinara outra, já vertida em português: “Jaboti, jaboti, assim como tu estás sempre no canto, com os olhos lacrimejando, e chorando, assim fulano anda sempre chorando com as lágrimas nos olhos por amor de mim, nem possa estar por onde estiver, nem poderá comer, nem beber, sem me vir falar”. Aprendeu muitas outras cantigas, “que ela mesmo não entende por serem palavras só costumadas dos índios que vivem no centro dos matos”. Em algumas das traduzidas, achava-se presente a marca da geografia da região: “Gaivota, gaivota, assim como tu todo o dia e toda a noite andas procurando o teu comer com os sopros do vento e balanços do mar, atravessando a baía de Marajó, assim fulano ande atrás de mim pela minha porta e por detrás da minha casa todo o dia e toda a noite”. Em outras, a briga dos homens com os bichos que lhes prejudicavam as plantações: “Veado, assim como plantando-se uma roça não descansas até te não matarem, assim fulano não sossegue sem vir atrás de mim”.

SORTILÉGIOS

Maria Joana associava as orações a sortilégios. Defumava as partes venéreas com o fumo da resina de um bicho “do feitio de uma rã pequena chamado cunanaru e dizia: “Cunanaru, assim como tu desde que principias a tua resina dentro de um pau ali comes, ali bebes, nunca te apartas dela sem a acabares, assim tu fulano nunca te apartes de mim”. No segundo quartel do século XVIII, a população mestiça do Norte do Brasil sincretizava pois orações e sortilégios correntes na colônia desde a época da Primeira Visitação. Maria Joana aprendera com uma cafuza sua conhecida que “tinha muita virtude de lavar-se uma mulher nas mesmas partes pudendas, nas solas dos pés e nos subacos dos braços com água, e raspar depois as solas dos pés com uma faca e lançar esta água em um pilão para se dar no outro dia disfarçada em alguma bebida” ao amado, para que lhe quisesse bem e não pudesse se afastar dela. Maria Joana estava ajustada para casar com certo homem, vivendo com ele na mesma casa; mas ele, desaforado, na mesma casa em que viviam “introduziu outra certa mulher da qual usava sem fazer caso” de Maria Joana. Esta lhe administrou a tal beberagem do pilão: o

amigo "deixou a dita certa mulher logo e se conformou à vontade dela confitente..." As índias "do tempo antigo" também acreditavam no poder dos lavatórios de ervas para fins sexuais; usavam a casca de uma árvore, a *caure jura* (?), e rezava a tradição popular que chegavam junto a ela, batiam "como se fosse alguma porta, e que se lhe respondia de dentro da dita árvore: 'Que queres?'" Davam-se então os nomes de quem batia e do homem que se queria cativar; a árvore tornava a falar, ordenando que se tomasse um pouco da sua casca — espécie de versão colonial, sincrética, do carvalho sagrado da tradição clássica.

Maria Joana sabia ainda que as folhas de outras duas árvores, o caixixo (=árvore que chora) e o urubu giriá (=corvo que vira), tinham virtude de atrair homens quando eram misturadas ao tabaco do cachimbo e dadas ao amante para que o fumasse.³⁹ João Mendos, por sua vez, acreditava nos poderes dos lavatórios com ervas. Certa vez, cobiçara uma índia solteira, que o desprezava e lhe dizia que não era capaz de tê-la. Um amigo índio lhe ensinara então um lavatório com folhas e raspas da raiz da árvore chamada tabarataseú; deveria aspergir o corpo todo e os cabelos por três vezes, invocando o demônio. Na madrugada do dia em que realizou a cerimônia, a índia desejada bateu à sua porta; ele "a recolheu para dentro, e logo ambos ofenderam a Deus".⁴⁰

Em 1591, na Bahia, a feiticeira Nóbrega, ou Antonia Fernandes, já recorria a este tipo de magia em que os órgãos genitais têm papel de destaque. Costumava tomar três avelãs ou pinhões, furá-los com alfinetes, tirar-lhes os miolos e recheá-los com cabelos de todo o corpo, unhas dos pés e mãos, raspaduras das solas dos pés; engolia então as avelãs, ou pinhões, "e depois de lançados por baixo", deveriam ser administrados ao homem amado, que ficaria irremediavelmente preso.⁴¹ Recomendava às conhecidas que recorressem a bebestragens com esperma do amante: "a semente do homem dada a beber fazia querer grande bem, sendo semente do próprio homem do qual se pretendia afeição, depois de terem ajuntamento carnal e cair do

(39) Todas as referências a Maria Joana constam de "Apresentação e confissão de Maria Joana solteira", ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.704. As pp. 250-258, Amaral Lapa publica parte de suas confissões.

(40) *Livro da Visitação...*, p. 209. Dentre os Trobriandês, os homens jovens faziam lavatórios com folhas quando desejavam o amor de uma mulher. É o que Malinowski chama de *magia de ablução*. Ver *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, pp. 345-348.

(41) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 59.

vaso da mulher, e que esta tal semente dada a beber ao mesmo que a lançou fazia-lhe tomar grande afeição".⁴²

Contemporânea de Maria Joana, a escrava negra Joana — que era asperamente castigada pelos senhores e envenenara, por ciúmes, uma companheira, conforme se viu acima — aprendera com uma índia a lavagem das partes pudendas para prender homens. Desprezava a primeira água mas guardava a segunda, administrando-a em comidas e beberagens.⁴³ Um pouco antes, em Lisboa, a jovem escrava Marcelina Maria cozinhava um ovo, dormia com ele entre as pernas e então o dava de comer ao homem que desejava conquistar; tinham-lhe ensinado que "quando tivesse cópula com algum homem, que molhasse o dedo no seu vaso natural, e que fizesse duas cruces sobre os olhos para a tal pessoa sempre lhe assistir e a não deixar".⁴⁴

Pós e raízes também tinham poderes mágicos sobre os enamorados. Arde-lhe-o-rabo, ou Maria Gonçalves Cajada, administrava pós sob encomenda: iam embrulhados em papezinhos e deveriam ser atirados sobre a pessoa que se queira prender.⁴⁵ Catarina Fróis pedira-lhe uns feitiços especiais para que seu genro fizesse todas as vontades de sua filha; para tal, deu à feiticeira um botão e um retalho da capa do genro, e em troca Maria Gonçalves "lhe deu uns pós dizendo-lhe que eram de um sapo tersado e que lhe custaram muito trabalho fazê-los, e que fora ao mato falar com os diabos e que vinha moída deles". Maria Gonçalves "vinha então do mato toda escabelada", sua figura confirmando o que dissera. Instruiu Catarina Fróis para que lançasse os pós sob os pés do genro, que ficaria submetido.⁴⁶

(42) Idem, idem, p. 60.

(43) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.691.

(44) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 631. Já se falou no capítulo 3 acerca da crença nos poderes mágicos da urina, esperma, sangue e cabelos, usados freqüentemente na confecção de filtros. Ver Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 243. Os cátaros acreditavam no poder do primeiro sangue menstrual como filtro de amor. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou...*, p. 62 e p. 275.

(45) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 300.

(46) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, pp. 53-54. Na Europa, empregavam-se inúmeros sortilégios envolvendo solas de sapatos. Para combater feitiços, cuspiam-se no pé direito do sapato antes de vesti-lo. Lebrun, *Médecins, saints et sorciers*, p. 107. Para desligar amantes, o eminente dr. Curvo Semedo recomendava que se untasse a palmilha dos sapatos com o esterco de quem se queria desligar. Júlio Dantas, *O amor em Portugal no século XVIII*, pp. 274-275. Ver ainda "Mágica da palmilha do pé esquerdo", in *Grande Livro de São Cipriano, ou Tesouros do Feiticeiro*, Lisboa, Edições Afrodite, 1971, p. 197.

1.8523 6,00

0700

Maria Barbosa esfregava a louça de Diogo Castanho com uns pós de pau, esperando que, desta forma, o amante não a deixasse.⁴⁷ Isabel Maria de Oliveira usava de raízes perfumadas que colocava na roupa dos homens que queria conquistar; passava e engomava roupa para fora, portanto ganhava a vida trabalhando. Mulher sozinha, muitos a acusaram de feiticeira: diziam ainda que, quando na presença dos amantes — efetivos ou potenciais —, mascava raízes de alcaçuz para enlouquecê-los de paixão. Interrogada pelo Santo Ofício, Isabel Maria disse que usava das raízes para que a roupa ficasse cheirosa e contentes os fregueses; quanto ao alcaçuz, mastigava-o para lhe perfumar o hálito.⁴⁸ Manuel da Piedade trazia apertados nas mãos uns pós que pareciam farelos; enquanto os guardasse assim, “se não podia apartar do pé dele (...) certa mulher, e só se ia tanto que ele largava os ditos pós”.⁴⁹

9 50 146

Havia sortilégios de vários tipos. No início do segundo quartel do século XVIII, no Recife, Ana Ferreira orientava a filha noiva para que saísse à noite, em anáguas, os cabelos soltos às costas, e desse três pancadas na porta de uma igreja, conseguindo, assim, a confirmação de seu casamento.⁵⁰ No princípio do século XVII, nossa já conhecida Maria Barbosa dera um caldo para o marido beber e o fizera dormir por três dias e três noites; o episódio tornara-se público em Pernambuco, onde o marido era soldado no Recife. O infeliz saíra do quartel sábado, retornando na terça-feira; perguntaram-lhe por que tardara tanto, e ele, pasmo, indagara se aquele dia não era domingo pela manhã: perdera completamente a noção do tempo. Enquanto o marido dormia, diziam as más línguas que Maria lançava seus encantos sobre outros homens.⁵¹ Em Ouro Preto, em 1731, Florência do Bomsucesso “levava às encruzilhadas carvões e invocava o demônio, lançando os carvões pelo caminho e que deste fato resultava vir o homem que ela queria logo de manhã bater-lhe à porta e (...) desonestar-se com ela”.⁵² Nas Minas Gerais, muitos foram os acusados de conhecerem segredos e sortilégios para “facilitar as mulheres aos homens para terem entre si cópula”, como Timótea

(47) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 3.382.

(48) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 5.180.

(49) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972.

(50) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

(51) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.382.

(52) *Apud* Luciano Raposo de A. Figueiredo, *O avesso da memória*, p. 83.

Nogueira, moradora no córrego do Brumado.⁵³ No Grão-Pará, também se falava de sortilégios indefinidos: Isabel Maria de Oliveira usava de ditos supersticiosos para sujeitar os barregões. Vivera algum tempo com um soldado, mas se dizia solteira “para com mais larqueza viver rameira”.⁵⁴ Mulheres sozinhas ou que trabalhavam para viver eram quase sempre tidas por prostitutas. Bruxas, por sua vez — na concepção clássica da alcoviteira e perfumista do Renascimento —, eram meretrizes, mulheres de vida fácil. No Brasil colonial, dentre os que se ocuparam da magia, talvez a categoria mais estigmatizada com a prostituição tenha sido a das mulheres que vendiam filtros de amor, ensinavam orações para prender homens, receitavam beberagens e lavatórios de ervas. Magia sexual e prostituição pareciam andar sempre juntas. Um dos únicos homens acusados de sortilégio de amor, o mulato mineiro Antonio Julião, vivia às voltas com “mulatas-damas”, como se fosse uma espécie de rufião — envolvido, ele também, com o mundo do meretrício.⁵⁵

O olho vesgo, a boca torta, o “rabo que ardia” a remetia à prostituição, os cabelos desgrenhados, as incursões noturnas pela praia ou pelos matos, o assédio de muitos homens, os negros olhos fermosos, a vida errante em que se sucediam as cidades e as moradas, o conhecimento de palavras estranhas e de ervas medicinais, tudo servia para que, coletivamente, se construísse o estereótipo da feiticeira. Bruxas “são as inimigas da sociedade e, como tais, personificam tudo aquilo que tal sociedade considera anti-social”. Bruxas são ainda os indivíduos anti-sociais de fato, e que se encontram no seio da sociedade.⁵⁶ Alguns grupos sociais diferenciaram estas duas categorias em *bruxas noturnas* e *bruxas cotidianas*. Estas, dividindo quintais com aqueles que as hostilizavam, adivinhando objetos perdidos, curando achaques e doenças, facilitando jogos amorosos, eram muitas vezes “a imagem do vizinho que não se desejava ter, e muitos indivíduos impopulares eram portadores das características atribuídas às bruxas”.⁵⁷ Bruxas noturnas, por sua vez, viram-se às voltas com vôos, metamorfoses, encruzilhadas, demônios que lhes tomavam o

(53) AEAM, Livro de Devassas — 7 janeiro 1767-1777, fl. 67v. Ver AEAM, Devassas — maio/dezembro 1753, fl. 67, onde se fala de Josefa Doce, da freguesia dos Carijós, que usava de vários ingredientes e superstições para que os homens lhe quisessem bem.

(54) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 5.180.

(55) AEAM, Livro de Devassas — 7 janeiro 1767-1777, fl. 47.

(56) Robert Rowland, “Anthropology, Witchcraft, Inquisition”, p. 10.

(57) Lucy Mair, *apud* Robert Rowland, *op. cit.*, p. 11.

2128 27,36

sangue ou, familiares, alojavam-se no seu corpo, na sua casa, nas suas garrafas e utensílios domésticos. Talvez o rótulo sirva, mais do que a qualquer outra coisa, para designar as feiticeiras na sua relação com o misterioso universo sobrenatural.

tempo com um soldado m...
pode viver sempre...
viver em quase sempre...
— na concepção clássica...
io — eram meretrices...
dentro de que se ocupavam...
maritadas com a prostituição...
filhos de amor, ensinavam...
debeveram e lavatório de...
cain andar sempre...
filho de amor, e...
“mulatas-damas”,...
ela também, com o...
O olho verga, a boca...
prostituição, os...
para os olhos...
formosa, a vida...
das, o conhecimento...
tudo seria para...
feiticeira, bruxa...
nítida, tudo aquilo...
são, aliás, os...
ado de sociedade...
conhecidos em...
quinta com...
didos, quando...
notas, mas...
indivíduos...
as bruxas...
vós, feiticeiras...

9. 3 9. 5 6 16

(21) ABRAH, Livro de...
Domenico —...
procuras das...
que se...
(22) ABRAH, Livro de...
(23) ABRAH, Livro de...
(24) ABRAH, Livro de...
(25) ABRAH, Livro de...
(26) ABRAH, Livro de...

CAPÍTULO 6

COMUNICAÇÃO COM O SOBRENATURAL

“... Basta um farrapo
de papel fino ou grosso, e uma gotinha
do sangue próprio, com que assine embaixo.”

Goethe, *Fausto*

SONHOS

Em sonhos, os colonos viam o Céu, às vezes o Purgatório. Quando tinha 12 anos e ainda morava em Angola, Luzia Pinta caíra certa manhã como morta no meio do quintal de seu senhor, “ficando totalmente imóvel e privada de seus sentidos”. Sem saber como, viu-se transportada até a margem de um rio grande, onde uma velha lhe perguntou para onde pretendia ir. Luzia não sabia, andava sem rumo; resolveu seguir a orientação da anciã, que lhe recomendou “que fosse muito embora, porque logo havia de voltar”. Continuando o caminho, encontrou um homem ainda moço que lhe fez as mesmas perguntas e recebeu dela as mesmas respostas que dera à velha. Mais adiante, deu com outra velha, que novamente repetiu a pergunta. Luzia manifestou-lhe desejo de ir para a outra margem do rio; a velha lhe disse que pegasse na ponta de uma linha muito fina que ela trazia na mão: como por encanto, o rio secou, e Luzia “pôde passar a pé enxuto e sem algum embaraço”. Foi dar então numa encruzilhada, onde estavam outras duas velhas; desenrolavam-se dois caminhos, um muito sujo, outro bem limpo. O primeiro impulso de Luzia foi tomar o limpo, mas as velhas lhe ordenaram que seguisse pelo sujo. Aquiescendo, a escrava chegou a uma casa grande “aonde achou um homem ancião com barbas compridas assentado em uma cadeira, e ao redor dele vários meninos com candeias acesas”. Instintivamente, aproximou-se do velho, tomou-lhe a bênção, e ele lhe ordenou que voltasse. Quando se achava nas escadas da casa grande, acordou, “por virtude de remédios, e fumaças que o dito seu senhor lhe mandou fazer”. Luzia

procurou um clérigo, relatando-lhe o ocorrido, e ele lhe disse que o ancião era Deus Nosso Senhor, “o que ela assim ficou entendendo”.¹

O sonho de Luzia contém uma série de elementos arquetípicos, presentes em muitos contos de fadas e em narrativas míticas: o rio que deve ser ultrapassado, as velhas a darem conselhos, a encruzilhada de caminhos — o atraente não sendo o mais adequado —, o ancião de barbas longas. Primeiro o rio, depois o caminho sujo — simbolizando talvez a dificuldade da graça e o atrativo do pecado — marcam com nitidez a separação entre o mundo dos vivos e o além.² Para a escrava, a casa grande em que se achava Nosso Senhor remetia ao mundo dos brancos proprietários de escravos e de terras. Luzia tomava a bênção de Deus como o fazia com o senhor todo-poderoso, que decidia sobre sua vida e seu destino.³

Maria Joana, que sabia tantas orações para facilitar mulheres a homens e realizava cerimônias de conjuro pelas encruzilhadas, tinha remorsos destas práticas. Certo dia, deitando-se numa rede, dormiu e sonhou com o Céu aberto, “do tamanho de uma sala grande”. Dentro dele, inúmeras pessoas com roupas coloridas faziam “todas uma grande festa ao som de vários e bem concertados instrumentos”, o espaço em que se achava o Céu sendo azul e cheio de luzes. À porta, uma pessoa vestida de roxo pousou os olhos em Maria Joana, sem dizer nada. Quando acordou, a moça se propôs mudar de vida. Viajou com os filhos para a roça, mas morreu-lhe a filha; desesperada, queria ver em sonhos o lugar onde se achava a menina: “ora se persuadia que estaria no purgatório, ora que andaria pelo mundo purgando os seus pecados”. Até que, numa noite, sonhou que via “muito ao longe o Céu aberto e uma grande procissão de pessoas vestidas de branco”. Por toda parte, era intensa a claridade; na porta, “uma pessoa vestida à trágica, que pareceu ser um anjo, com uma tocha acesa na mão”. O anjo se recolheu para dentro do Céu, seguido de toda a procissão. O Céu se fechou, Maria Joana despertou, convicta de que sua filha estava entre as pessoas vestidas

(1) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 252, m.º 26. “Processo de Luzia Pinta preta forra filha de Manuel da Graça natural da cidade de Angola e moradora na Vila do Sabará Bispado do Rio de Janeiro.” Mais uma vez, devo a indicação deste processo à generosidade da prof. Anita Novinsky.

(2) Ver Giuseppe Gatto, “Le voyage au Paradis — La christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Age” — *Annales, E.S.C.*, 34^e année, n.º 5, set/out. 1979, pp. 929-942.

(3) Para a aproximação entre Deus e o senhor no Brasil colonial, ver Hoornaert, “A instituição eclesiástica”, p. 342 in *História da Igreja no Brasil*, tomo 2, Petrópolis, Vozes, 1979.

de branco. Por quatro vezes viu em sonhos um anjo "com vestido à trágica, e com uma tocha acesa na mão caminhando pelo Céu, e por entre nuvens, até se esconder em uma muito grossa". Maria Joana pedia sempre o favor de poder ver em sonhos a Cristo ou à Virgem. Certa vez, "vira uma como escada com degraus, que principiava do meio do ar e se recolhia para dentro do Céu", havendo junto a ela uma grande multidão de gente vestida de branco. De dentro do Céu saíra um sacerdote; revestido de muitas luzes, descera a escada, "e com tanto resplendor, que quase lhe impedia a ela (...) o poder vê-lo à sua vontade". Estava sempre de costas, e quando chegou ao fim da escada, tudo desapareceu. Maria Joana ficou "entendendo que aquele sacerdote seria Cristo Senhor Nosso".⁴

Maria Joana era branca, de origem portuguesa. Apesar de tão dada a orações sincréticas, via o Céu através dos olhos da iconografia européia católica. A escada que levava ao Céu sugeria uma perspectiva ascendente, as vestimentas à trágica, a claridade excessiva, as grossas nuvens remetiam às representações barrocas de santos e milagres, vulgarizadas pelos pintores típicos da Contra-Reforma, os Carracci à frente.⁵

Mas, apesar das visões celestiais, de Deus Pai barbudo e dos serafins teatrais carregando tochas, dos azuis intensos, da claridade ofuscante, os colonos eram também afeitos às visões infernalizadas. A Inquisição reprovava ambas, mas deixou registro maior dos delírios demoníacos e da obsessão com bruxas.

Muitas vezes, cotidiano e imaginário se confundiam, diluindo as fronteiras que os apartavam. Mas, mesmo quando é nítida a separação entre um e outro, os assim chamados delírios e fantasias são imprescindíveis à compreensão do que foi a formação social do Brasil colônia.

METAMORFOSES

Acreditava-se então — como ainda o fazem muitos dos habitantes do Brasil rural de hoje — que determinadas pessoas tinham a virtude de se transformar em animais. Tal crença remontava à

(4) "Apresentação e confissão de Maria Joana de Azevedo", *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 255-257.

(5) Ver Arnold Hauser, *História Social da Literatura e da Arte*, vol. I, trad., São Paulo, Mestre Jou, 1972, pp. 569-570.

tradição folclórica européia, perdida nos tempos — o tempo em que os animais falavam, em que Belas desposavam Feras —, e às tradições indígenas e africanas, onde jabutis, cágados, macacos, bois agiam como se fossem homens.⁶ Ainda na Antigüidade, construíram-se dois estereótipos: o da estriga e o do homem-asno. Este foi celebrizado por Apuleio; as estrigas, por sua vez, aparecem em Ovídio, chupando o sangue de criancinhas e soltando gritos estridentes, espécies de mistura de coruja com vampiro.⁷ Santo Agostinho dizia que os homens *sonhavam* que o demo os metamorfoseava em animais.⁸ Na Europa, a demonologia da Época Moderna emprestou elementos de metamorfose da tradição folclórica milenar. Em 1428, processos de feitiçaria em Sion, no Valais, e em Todi já aludiam à metamorfose, associando-a ao vôo noturno de bruxas.⁹ Bruxas, portanto, tinham a capacidade de se transformar em animais: as que foram queimadas em Lisboa no Auto de Fé de 1559 iam ao sabbat transformadas em cães e gatos por arte do demo.¹⁰ Demonstrando que, na esfera do divino, homem e animal se confundem arquetipicamente, também os Tupinambá acreditavam que o feiticeiro era passível de sofrer metamorfose, assumindo feições zoomórficas.¹¹

Na época da Primeira Visitação à Bahia, duas respeitáveis damas de Salvador tinham sido encontradas no Caminho de São Sebastião ou da Água dos Meninos “em figuras de patas”, uma delas sendo Dona Mécia, mulher de Francisco de Araújo. O fato era público; certo dia, Isabel de Sandales estava à janela falando com o cura de Vila Velha quando a dita senhora passou pela rua: “ali vai dona patinha”, disse o religioso, “aludindo à figura da pata em que fora achada”.¹²

Na mesma ocasião, murmurava-se que a mulher de André Gavião era bruxa. O padre Baltasar de Miranda, da Companhia de Jesus, viu-a tentar passar pelo umbral de uma porta cujo ferrolho se achava levantado para cima, sem entretanto o conseguir — como era comum acontecer a feiticeiras. Na mesma noite, entrou porta adentro um gato grande, saltando sobre a candeia e apagando-a; quando os

(6) Muitas sociedades africanas atuais acreditam na idéia da metamorfose de homem para animal. Parrinder, *La brujería*, pp. 188-189.

(7) Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, pp. 55-56.

(8) Caro Baroja, *op. cit.*, p. 63.

(9) Carlo Guinzburg, “Présomptions sur le sabbat”, *Annales, E.S.C.*, 39^e année, n.º 2, março-abril 1984, p. 344.

(10) Yvonne Cunha Rego, *Feiticeiros, profetas e visionários*, p. 17.

(11) A. Métraux, *A religião dos Tupinambás*, p. 158. A forma preferida pelos bruxos era a do tigre.

(12) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 540.

presentes deram conta, um bebezinho de seis dias, irmão do jesuíta, achava-se “embruxado com a barba chupada”, vindo a morrer logo depois. A tal mulher, transformada em gato, era a autora do mal feito.¹³

Por volta de 1550, Dona Lúcia de Mello agasalhara em sua casa na Bahia uma mulher pobre, casada com um carcereiro da cidade chamado Godinho. Sabendo que a anfitriã era medrosa, a mulher disse que ainda haveria de lhe botar medo um dia. Num sábado à noite, Dona Lúcia e a irmã costuravam junto à candeia quando “veio uma borboleta muito grande com uns olhos muito grandes, e tanto andou ao redor da candeia que apagou e não apareceu mais”. Dona Lúcia teve medo e contou o acontecido à mulher do Godinho; “então ela lhe respondeu que ela mesma era a borboleta”. Dona Lúcia pensou que era zombaria, mas logo soube que a tal mulher viera do Reino degredada por feitiçaria. Passou a esconder suas crianças para que não fossem embruxadas pela estranha.¹⁴

Em meados do século XVIII, Luzia da Silva Soares foi acusada de entrar pelo buraco de uma janela para chupar o sangue de uma criança, metamorfoseada em borboleta. Conseguiu a proeza “como bruxa que era”.¹⁵

Como o morcego para os Azande, a borboleta parece ter desempenhado entre nós o papel de veículo de almas das bruxas.¹⁶ Também na Europa era este inseto visto como psicopampo; ao tratar das terríveis angústias que assolavam a vida mística, Santa Teresa disse que Satã procurava enlouquecer aqueles que, como *borboletas noturnas*, chegavam muito perto do Sol divino.¹⁷ No auto dos Guerreiros, corrente ainda em meados do século XX nas Alagoas, a borboleta figurava como feiticeira (no sentido mais amplo):

“Eu sou uma borboleta
Sou linda sou feiticeira

(13) Idem, idem, pp. 349-350. No México colonial, Martín Ucelo, ou Ocelotl, foi acusado de transformar-se em tigre, leão, cachorro e gato. Robert Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, trad., Berkeley, University of California Press, 1982, p. 271.

(14) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 342. O hábito de esconder crianças ou alertá-las dos perigos oferecidos pela bruxa encontrou ecos no conto popular: por exemplo, os conselhos dos Sete Anões a Branca de Neve no sentido de que não abrisse a porta para a madrasta-bruxa.

(15) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163.

(16) Parrinder, *La brujería*, p. 184.

(17) Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 96.

Ando no meio da sala
Procurando quem me queira.”¹⁸

Mais ainda do que as bruxas, era o diabo quem gostava de metamorfosear-se. Nem sempre tomava a forma de bicho. Quando navegava para Lisboa, rumo aos cárceres da Inquisição, José Martins o vira em figura de mestiço, cabeçudo, a boca grande, muito cabelo, gordo da cintura para cima e magro da cintura para baixo, zombando e rindo-se dele.¹⁹ A Manuel João, o jovem barbeiro do Grão-Pará, aparecera na forma de um grande besouro falante, reclamando do fogo que o rapaz pusera numas casas assombradas.²⁰ A Antonia Maria, surgira andando pelo meio de sua casa na forma de um porco pequeno e preto, acompanhado de uma voz medonha que pedia um sinal; Antonia deu-lhe um pouco de sangue, e o bicho desapareceu.²¹ Para Luzia da Silva Soares, era um bode catiguento.²² Nos campos de Mascavellos, em Portugal, Manuel da Piedade o vira nas figuras de gato ou de cabra parda, de cabrito e também em figura amulatada.²³ Mas o maior índice de metamorfoses demoníacas aparece no processo de José Francisco Pereira. O demo surgia como homem branco e preto, os pés de pata ou de lebre; como mulher, tendo os pés revirados; “sem feitio de gente, na figura de bode preto, na de burrinho, na de lagarto, na de sapinhos, e cágado, gato pintado” e galinhá com pintinhos.²⁴ Fugidio, era de sua natureza enganar e criar imprevistos; ao deparar com um animal, ninguém estava livre de ter o demo diante de si.

Ora animal, ora humano, trazia quase sempre em si alguma coisa que revelava sua natureza infernal. A borboleta tinha olhos grandes que não eram usuais em borboletas; a mulher tinha os pés revirados, o homem os tinha de pata ou de cabra; o demônio de Manuel da Piedade era amulatado, estigmatizado pela mestiçagem numa sociedade de brancos;²⁵ o que José Martins encontrou no mar trazia a

(18) Artur Ramos, *O folclore negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935, p. 119.

(19) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 508.

(20) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10.181.

(21) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

(22) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163.

(23) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972.

(24) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767.

(25) Para Cesáreo, monge alemão do mosteiro de Heisterbach, era freqüente que os demônios aparecessem na forma de mouros ou mouros negros. Ver Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, pp. 102-103.

desarmonia na diferença entre os membros superiores, fortes, e os inferiores, franzinos. Em todos eles, verificava-se uma “acumulação fantástica de metamorfoses monstruosas” que resultaria sempre numa totalidade parcial, “soma de fragmentos que não pode ser resolvida numa unidade”: nas mais diversas culturas, a plástica diabólica sempre se pautou pela deformidade, pluralidade e caos. Macaco de Deus, Satã compunha monstros com os farrapos de criaturas dilaceradas.²⁶

“Sem diabos, não há Deus”, dizia-se num julgamento de feitiçaria inglesa no último ano do século XVI.²⁷ A existência do diabo era a prova máxima da existência de Deus, conforme constatarem com propriedade vários pensadores ingleses do século XVII.²⁸ O diabo esteve historicamente ligado ao monoteísmo; os primeiros hebreus não sentiram necessidade de personificar o princípio maligno, atribuindo sua influência a deidades rivais. Com o triunfo do monoteísmo, entretanto, tornava-se necessário explicar a presença do mal no mundo, já que Deus era tão bondoso: “Assim, o Diabo ajudou a sustentar a idéia de uma divindade absolutamente perfeita”.²⁹

A imperfeição física do demo não só era o espelho de sua imperfeição interna, espiritual, como também servia de contraponto à perfeição divina. Dos sonhos coletivos, sua imagem cristalizou-se em discursos eruditos. De Lancre concebeu-o grande como uma árvore, desprovido de membros, sentado numa cadeira imensa, espécie de bode cheio de cornos, um deles luminoso para iluminar o sabbat.³⁰ Reginaldo Escoto, autor do primeiro livro escrito na Inglaterra sobre feitiçaria, inspirador das feiticeiras de *Macbeth*, descreveu o diabo como um horrível ser chifrudo, cheio de fogo na boca, presas de cachorro, rabo no traseiro, garras de urso, *pele de negro*, voz rouca como a do leão.³¹

(26) Uso aqui a bela análise de Germain Bazin, “Formes démoniaques”, in *Satan — Les Études Carmelitains*, Desclée de Brouwer, 1948, p. 508. Na mesma coletânea, ver a multiplicidade de formas assumidas pelo diabo nos sonhos: dr. Jolande Jacobi, “Les démons du rêve”, p. 454.

(27) Apud K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 469.

(28) K. Thomas, *op. cit.*, p. 476.

(29) Idem, idem, p. 477.

(30) Apud Erlanger, *La vie quotidienne sous Henri IV*, p. 65.

(31) Apud K. Thomas, *op. cit.*, p. 475. Grifo meu. Sobre Escoto e seu *The Discovery of Witchcraft*, ver Rossell Hope Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, 3.^a ed., Londres, Peter Nevill Limited, 1963, p. 453.

FAMILIARES

A aparência repulsiva e por vezes aterradora não impedia, entretanto, que o diabo fosse freqüentemente solicitado e invocado em conjuros. No período colonial, parece ter sido bastante freqüente o recurso às forças demoníacas. Várias mulheres jactavam-se de falar com os demônios, invocá-los, andarem com eles em muito perigo, com o seu concurso domarem paixões desordenadas: Arde-lhe-o-rabo e a Boca Torta, na Bahia quinhentista; Domingas Brandoa e Felícia Tourinho, em Pernambuco; Apolinária Dias, nas Minas Gerais.³² Algumas sujeitavam-nos, na tradição medieval do conjuro: Timótea Nogueira “fazia vir à presença o demônio todas as vezes que queria”.³³ Isabel Maria, nossa já conhecida do Grão-Pará, invocava-o batendo três vezes numa árvore.³⁴ Mais lúdica, Rosa, crioula de Congonhas do Campo, costumava “ir à meia-noite dançar com o demônio ao pé de uma cruz”.³⁵

Satã podia enviar demônios familiares para darem seus préstimos às feiticeiras. Muitos assumiam a forma animal e chupavam o sangue da feiticeira em pontos que ficavam marcados para sempre.³⁶ Tomavam o peito às bruxas, que os amamentavam com prazer: em Logroño, Beltrana Fargue dava o peito a seu sapo familiar, que algumas vezes “se espichava e saltava do chão” para satisfazer sua voracidade.³⁷ No portal da catedral de Moissac, sob o olhar tranqüilo de Satanás, uma mulher de seios flácidos amamenta simultaneamente duas serpentes, possivelmente demônios familiares; durante toda a Idade Média, persistiram estas representações, presentes também em Bosch.³⁸ Na Inglaterra foram muito freqüentes os familiares sob forma animal. Na época de Matthew Hopkins, abundavam na forma de insetos: “Na detecção de feiticeiras, tornou-se procedimento

(32) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 299 e 319; *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 121-122 e 187; AEAM, Devassas — maio 1730 — abril 1731, fl. 17.

(33) AEAM, Livro de Devassas — janeiro 1767-1777, fl. 67v.

(34) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 5.180.

(35) AEAM, Devassas — maio-dezembro 1753, fl. 58v. *Apud* Luciano R. A. Figueiredo, *O avesso da memória*, p. 133.

(36) K. Thomas, *op. cit.*, p. 446.

(37) Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 37. Sobre a amamentação de familiares pelas bruxas, ver Parrinder, *La brujería*, pp. 116-117.

(38) Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 90. Na igreja de Notre-Dame, em Semur-en-Auxois, uma mulher tem presos aos seios dois animais que se assemelham a sapos e aves de rapina. Ver Roland Villeneuve, *Le diable — érotologie de Satan*, Paris, Jean-Jacques Pauvert Éditeur, 1963, p. 68.

ou animal como prova da culpa", diz Keith Thomas.³⁹ No Brasil colonial, nos casos que arrolamos acima, muitos dos animais estranhos que em geral foram tomados como a própria feiticeira metamorfoseada poderiam talvez corporificar familiares. O gato que apagou a candeia e embruxou o bebê, a borboleta que assustou Dona Lúcia com seus olhos grandes ou a que sugou o sangue do filhinho dos senhores poderiam, assim, serem familiares a serviço da mulher de André Gavião, da mulher do Godinho ou de Luzia da Silva Soares.

Na Primeira Visitação, a Nóbrega gabava-se de ter um familiar chamado Antonim, enquanto sua filha tinha em Portugal um outro chamado Baul.⁴⁰ Baul morava num anel e Antonim "era seu particular servidor, e fazia tudo o que lhe ela mandava, e que Lúcifer lho dera por seu guarda".⁴¹ Não fica claro se Antonim vivia numa garrafa, onde a Nóbrega tinha "uma coisa que falava e respondia quanto queriam saber, e que em certos dias da semana havia de ter cuidado de pôr cebola e vinagre perto do dito vidro, porque aquilo que nele estava era amigo deste comer".⁴² Talvez o apreciador de alimentos condimentados fosse um segundo familiar, herdeiro de longa tradição: Guichard, influente bispo de Troyes da época de Felipe o Belo, tinha grande apreço por um familiar que, de dentro de um frasco, dava-lhe conselhos preciosos.⁴³ Contra esta prática, comum na magia ritual da Idade Média, voltou-se a bula *Super illius specula*, de João XXII (1320).⁴⁴ Em 1612, cerca de vinte anos depois de Antonia gabar-se das vantagens advindas dos serviços de seu familiar e do de sua filha, o *Confessional* de Evzen Gueguen reiterava a posição tomada três séculos antes pelo papa: "ter o inimigo em garrafas ou anéis é pecado mortal".⁴⁵ O Baul da filha da Nóbrega parece ser corruptela de Baal, deus-sol dos canaanitas que aparece no Antigo Testamento como o mais terrível dos deuses pagãos. Na magia ritual,

(39) K. Thomas, *op. cit.*, p. 446. Sobre a luta de Hopkins contra familiares animais, ver também Parrinder, *op. cit.*, p. 113. Os Zulu e Lovedu da África contemporânea também acreditariam em familiares animais. Parrinder, *op. cit.*, p. 184.

(40) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, pp. 61-62.

(41) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 62. O demônio familiar de Lady Alice chamava-se Robert Artisson. Parrinder, *op. cit.*, p. 109. No século XVI, Margerey Barnes tinha três demônios familiares: Paygne, como rato; Russoll, como gato, e Dunsott, como cão. Idem, p. 111.

(42) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 61.

(43) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 245.

(44) Idem, idem, p. 228.

(45) Delumeau, "Ignorance religieuse, mentalité magique et christianisation", in *Un Chemin d'Histoire*, p. 125.

cabia a ele o governo de todos os demônios, que, como os anjos, tinham frequentemente seus nomes tomados das páginas da Bíblia.⁴⁶

Caso curioso é o de Leonor Martins, mulher sozinha que viera do Reino degredada por feitiçaria e vivia na rua de João Eanes, no Recife. Certo dia, chamara Madalena de Calvos, moradora em casa de sua irmã Isabel Martins, e lhe dissera que, diante da amizade que tinham, queria-lhe revelar um segredo; "alevantou as fraldas e se descobriu na ilharga esquerda no vazio e junto da costa fundeira, lhe mostrou, na sua própria carne, uma concavidade metida para dentro cujo vão era redondo da grandeza de um tostão, e dentro do vão na mesma sua carne estava no meio prelada (sic) para fora uma figura de rosto humano, e isto era a mesma sua carne, e quando isto lhe mostrou lhe disse que trazia ali um familiar. . ." ⁴⁷ Como as feiticeiras inglesas, Leonor trazia no corpo a marca antinatural que acusava suas ligações com Satã e que, mais do que o clássico ponto insensível, manifestava-se como protuberância ou cavidade.⁴⁸ Nela, vivia o familiar em simbiose com a feiticeira. Curiosamente, para os Azande, a bruxaria era uma substância orgânica que, uma vez autopsiadas as bruxas, mostrava-se localizar nas entranhas, justamente na região ilíaca.⁴⁹

Na sua casa em Pernambuco, Antonia Maria tinha um boneco que lhe falava, possivelmente um familiar.⁵⁰ Isabel Maria e Dona Isabel, ambas no Grão-Pará, projetavam sobre seus familiares os demônios internos do escravismo: a primeira tinha pretinhos que faziam tudo o que ela quisesse; a segunda costumava chamar seus diabretes pretinhos com cantigas: chamava-os xerimbabos, e eles acorriam, solícitos, saindo de um dos cantos da casa e falando uma língua incompreensível.⁵¹ Também os índios desejavam ter espíritos que os servissem e auxiliassem na faina diária. No Maranhão, um feiticeiro dizia ter a seu serviço "um mui bom espírito, amigo de Deus (sic), nada malvado, o qual procurava, pelo contrário, fazer o

(46) N. Cohn, *op. cit.*, p. 219. Uriel, Raguel, Tibuel, Adinus, Tubuel, Sabaoc, Simiel eram alguns dos nomes de origem judaica dados a anjos e carregados de significado mágico. Ver O. Giordano, *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 137.

(47) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 108.

(48) K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 445.

(49) Evans-Pritchard, *Witchcraft among the Azande*, p. 22.

(50) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

(51) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 5.180; *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição do Estado do Grão-Pará*, pp. 182-183. Em 1748, o diabo aparecia em forma de negrinho a sóror Maria do Rosário. *Apud* Yvonne Cunha Rego, *op. cit.*, p. 124.

bem: alimenta-se comigo, dorme e anda na minha frente, voando, muitas vezes, diante de mim; e, quando chega a época de cuidar das plantações, limito-me a marcar, com um pau, a extensão do meu roçado, encontrando, na manhã seguinte, tudo feito".⁵²

PACTOS

O demônio familiar portanto pertenceria à tradição mágica medieval, quando — conforme já se viu no capítulo 2 — os homens dominavam a vontade dos demônios, valendo-se dos serviços que estes lhes podiam prestar. Já os pactos, apesar de serem espécies de contratos semifeudais, corresponderiam à nova realidade, mais moderna: sob a égide do satanismo e da eclosão de uma corrente demonológica erudita, os homens que antes sujeitavam demônios tornaram-se seus servidores. Nos séculos XVI e XVII, multiplicaram-se as alusões a estes contratos, escritos ou verbais, e frequentemente acompanhados de sujeição sexual. Como diz Mandrou em passagem já citada, é o pacto que, quase sempre, define a condição de feiticeiro. Também para Cohn, o conjurador de demônios que age com superioridade sobre eles ainda não é o feiticeiro da Época Moderna, e sim o mago medieval.⁵³

Realizavam-se contratos com o diabo para obter vantagens, ter sucesso, prestígio político — Cromwell teria feito um, às vésperas da batalha de Worcester —; paradoxalmente, algumas feiticeiras inglesas justificavam o fato de terem feito pacto pelo medo que sentiam do inferno.⁵⁴ Num contexto de tensão e extrema desigualdade como foi o da sociedade escravista colonial, o recurso a pactos visava resolver, de forma imaginária, as dificuldades muitas vezes incontornáveis e irredutíveis da vida diária. Entregar-se carnalmente ao diabo, por sua vez, correspondia ao anseio de realizar fantasias sexuais e, muitas vezes, sanar a solidão e a ausência de laços afetivos concretos.

Na época da Primeira Visitação, a Borges fazia contratos demoníacos para clientes, tomando-lhes o sangue para o diabo; em 1593, levava um carpinteiro à ponte da Vila de Olinda e lhe atara os pés e mãos, picando-o com uma agulha nas pernas "para lhe tirar sangue

(52) Trecho de Yves d'Évreux transcrito por Métraux, *A religião dos Tupinambás*, pp. 159-160.

(53) Ver pp. 154-155.

(54) K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 539 e 474.

para dar aos diabos, e chamava por eles".⁵⁵ A Nóbrega tirara sangue de um dedo seu e fizera um escrito aos diabos, "no qual se lhes entregava"; em troca, ensinavam-lhe "muitas coisas de feitiçarias".⁵⁶ Tentava aliciar os conhecidos, buscando adeptos novos para a seita demoníaca; contava que o diabo sempre falava com ela, em figura de homem e acompanhado de muitos cavaleiros, escolhendo a forma humana justamente para não meter medo nos seus servidores.⁵⁷ A famosa Maria Gonçalves Cajada falava amiúde com os diabos, tratando e dormindo com eles, que a ajudavam a fazer feitiços diversos; em troca, alimentava-os com seu sangue, tendo sempre aberta no pé uma ferida: "em certos dias da semana, os diabos lhe tiravam daquela chaga um pedaço de carne..."⁵⁸

No primeiro quartel do século XVIII, em Pernambuco, Antonia Maria acusava sua companheira Joana de Andrade, bruxa como ela, de tê-la persuadido a fazer pacto com o demônio, dando-lhe seu sangue num papelzinho; cedera às pressões da companheira, que argumentava dizendo serem as duas pobres, nada tendo de seu.⁵⁹ Na mesma época, o negro Luís, sujeito ao demo pelo pacto com que ele fizera, tirava vidas a seu mando.⁶⁰

O sangue devido ao diabo como parte do pacto estabelecido podia ser pago através da concessão dos filhos gerados. Em 1734, no arraial do Tejuco, dizia-se que a meretriz Arcângela Pereira tinha feito um escrito ao diabo "para este a ajudar nas suas maganagens". Chamavam-na "a mulher do diabo" e corria que "fizera pacto com o demônio de lhe dar os filhos que parisse para por este meio ter fortuna"; tivera uns acidentes de saúde e o próprio médico, dr. Henrique de Lemos, chegou a acreditar que se passava com ela algo de sobrenatural. Com o tempo, verificou-se que eram "folhetos uterinos". Sobre ela, mulher pobre que nada tinha de seu, continuou entretanto a pesar a alcunha, sempre indicando o consórcio sobrenatural.⁶¹

Foi também em Minas que ocorreu um dos mais interessantes casos de pacto demoníaco de que se têm notícia nos tempos coloniais. O principal protagonista, Paulo Gil, era um pardo forro que vivia

(55) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 527.

(56) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, p. 59.

(57) *Primeira Visitação, Confissões da Bahia*, pp. 61-62.

(58) *Primeira Visitação, Denúncias da Bahia*, p. 425 e pp. 567-568.

(59) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

(60) ANTT, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços.

(61) AEAM, Livro de Devassas — Comarca do Serro do Frio — 1734, fls. 75, 84, 88, 88v, 89.

nas imediações da Vila do Príncipe. Reputavam-no feiticeiro, atribuíam-lhe várias mortes, desconfiava-se de que fizera pacto. Numa ocasião, tinha-se enamorado de certa escrava; desgostosa, a senhora da moça o advertira, e ele respondeu com ameaças. Escrava e senhora começaram então a se sentir doentíssimas, e só melhoraram com os exorcismos da Igreja. Quem nos dá depoimento detalhado sobre as feitiçarias de Paulo Gil é João Batista, pardo forro de 20 anos. O feiticeiro o interpelara “se queria ter mandinga para ninguém poder com ele”, oferecendo-lhe pedra d’ara moída para se beber em infusão. João Batista recusou, mas Paulo Gil continuou insistindo por mais oito dias; por fim, aquiesceu, acompanhando o feiticeiro numa excursão noturna até certa encruzilhada, onde ficou sozinho enquanto Paulo Gil se ausentava por pouco tempo. Voltou momentos depois acompanhado de sete ou oito figuras negras, todas de forma humana, dizendo: “Aqui estão os nossos amigos”. Apavorado, João Batista disse ao feiticeiro que ia se retirar um instante, mas que voltaria logo; sumiu, enfiando-se em casa. Tornando a encontrá-lo, Paulo Gil o repreendeu asperamente, dizendo que fizera muito mal em desaparecer; insistiu mais uma vez na mandinga, sem que João Batista se decidisse. Dias depois, dormia quando acordou com forte dor no quadril: Paulo Gil o ferira para tirar seu sangue e dá-lo aos “amigos”, que em troca lhe asseguravam força desmesurada. João Batista renegou dos amigos, não os queria como tais. Imediatamente, sobreveio um rodamoinho terrível, e o rapaz, apavorado, pôs-se a chamar por Sant’Ana. Desde então, nunca mais falou com Paulo Gil.⁶²

Feiticeiro clássico, Paulo Gil provocava doenças e marcava encontros diabólicos nas encruzilhadas — local escuso onde o Bem e o Mal se cruzam, e que os antigos consagravam a Hécate.⁶³ Tendo pactuado com Satanás, servia ainda de intermediador de pactos novos, insistindo e chegando até a roubar sangue alheio na calada da noite; mais uma vez, o sangue foi extraído da ilharga, que passou a doer e incomodar como todo ponto do corpo do qual se tirava o líquido com vistas a oferecê-lo ao diabo. Este, ante a deserção de João Batista, mostrou sua fúria desencadeando um rodamoinho.⁶⁴ No episódio, somam-se, portanto, vários elementos comuns à feitiçaria européia e à africana: a crença de que doenças são obras de bruxos, o papel

(62) AEAM, Devassas — 1756-1757, fls. 50, 50v, 51, 51v, 52.

(63) Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 91.

(64) K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 470: o diabo provocava tempestades e rodamoinhos, num mundo que ainda desconhecia a técnica e as explicações científicas para os fenômenos naturais.

da ilhargia como receptáculo da substância da bruxaria, a popularidade do culto demoníaco entre os escravos do Brasil.⁶⁵ Aham-se ainda presentes certos traços característicos da religiosidade popular colonial: Sant'Ana, que a Europa começara a cultuar mais intensamente no Renascimento, era entre nós um dos símbolos da Casa Grande, identificada com o paternalismo dos senhores de escravos, à sombra do qual João Batista ansiou por se alojar no momento de pânico.⁶⁶ Sendo portanto extremamente sincrética, a história de Paulo Gil tem sabor universal justamente por unir soluções específicas e elementos que, de tão gerais, são arquetípicos. Em última instância, o caso do pardo mineiro entronca-se na longa tradição que remonta à lenda oriental de Teófilo e de outros contratos demoníacos, tendo importantes repercussões na literatura: para citar apenas duas, o poema de Gonzalo de Berceo sobre Teófilo e o *Fausto* de Goethe.⁶⁷

Nascida no Rio de Janeiro e moradora em Lisboa, nossa já conhecida Marcelina Maria foi empurrada para o pacto demoníaco por força dos maus-tratos que recebia do patrão. Este exigia grande presteza na execução das tarefas domésticas, e a escrava sentia-se incapaz de dar conta de tudo no prazo exigido; então, "entrou no pensamento de se valer do demônio para a ajudar naquele trabalho". Raivosa "e com ânimo de ser feiticeira" começou a chamar pelo demônio enquanto amassava dois alqueires de pão de trigo. Não conseguia fazê-lo direito, pois estava "muito debilitada e de pouco sangrada". Eis que, de repente, viu que o pão se amassava e levedava, e num instante pôde estendê-lo e colocá-lo no forno para assar. Desconfiada, "não quis comer dele, e bem conhecia que só por arte do demônio se podia amassar e levedar em tão pouco tempo". Marcelina não via a pessoa que amassava o pão, "mas via muito bem que (...) estava fazendo grande bulha, como que era bem amassado". Quando

(65) Evans-Pritchard, *Witchcraft among the Azande*, pp. 21-50; Artur Ramos, *O folclore negro no Brasil*, pp. 24-25. Cesáreo de Heisterbach acreditava na capacidade dos diabos se alojarem nos intestinos, entre excrementos. N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 104.

(66) Entre outros, Erasmo e Lutero foram, na juventude, devotos de Sant'Ana. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, p. 54. Hoornaert, "A cristandade durante a primeira época colonial", in *História da Igreja no Brasil*, tomo 2, p. 370.

(67) A lenda de Teófilo era velha conhecida dos anglo-saxões, segundo Thomas. *Religion and the Decline of Magic*, p. 439. Sobre Teófilo, ver Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, pp. 91-92. Ver ainda P.M. Palmer e R.P. More, *The Sources of the Faust Tradition*, New York, 1936; às pp. 58-77, a história de Teófilo.

começou a pensar no que faria para terminar o serviço no tempo determinado pelo senhor, ouviu uma voz que dizia: "Se quiseres vai buscar ao Campo Grande que lá te ensinarão o que hás de fazer para tudo obrares depressa". Cheia de medo, os cabelos arrepiados, o corpo trêmulo, ficava olhando para imagens santas, sem saber o que fazer; por fim, à meia-noite, decidiu-se a ir encontrar o demo. Achou aberta a porta da casa, apesar do adiantado da hora e de estarem todos dormindo. "E ficou entendendo que o demônio lhe pôs a porta franca e pronta para ir buscá-lo, e para este efeito tirou as contas do pescoço e saiu só com a sua saia e capinha de baeta, e endireitando para o Campo Grande pela rua de São José, não encontrou pessoa alguma, nem carruagem ou besta; e, antes de chegar à Igreja de São José, ao pé de umas casas nobres que ficam à mão direita, viu um vulto muito alto, e lhe parecia que tinha mais altura do que ela, na figura de um bode, não sabe dizer de que cor, porque tanto que o viu, o corpo se lhe arrepiou, e o lume lhe fugiu dos olhos, e ouviu ao dito vulto articular estas palavras — Aonde vais —, e se levantou logo um pé de vento tão grande que ela cuidava a deitava por terra". Aterrorizada, Marcelina Maria respondeu que "ia buscar umas cousas boas", e resolveu voltar correndo para a casa de seu senhor. Na correria da volta, achou que a estavam seguindo; entretanto, não via ninguém. Encontrou aberta a porta, como quando saíra. Mal entrou, ela deu uma grande pancada, fechando-se. Por várias noites, a escrava ficou insone, até que resolveu trazer para a cama a imagem de Cristo na cruz, abraçando-se a ela. Desde então, passou a dormir com sossego.

Além da série de elementos-padrão relativos ao pacto e à ação demoníaca, o documento apresenta uma interessante substituição da posse demoníaca pela divina. Quando, exausta de tantas vigílias, a escrava traz para a cama o crucifixo, Jesus substitui Satanás como amante. A experiência de Marcelina remete às concepções antagônicas mas complementares de bodas místicas e de casamento diabólico, configuradas por volta do século XVI. Enquanto as bruxas se entregavam no sabbat a dolorosos coitos demoníacos, místicas do porte de Santa Tereza d'Ávila entravam em êxtase trespasadas por setas incandescentes. Em ambos os casos, tratava-se da posse sexual.⁶⁸ A beleza do depoimento da escrava está justamente na elipse, no

(68) Ver Jacques Solé, *L'amour en Occident à l'Epoque Moderne*, Paris, Albin Michel, 1976, pp. 132-133. Ver também Trevor-Roper, "A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI-XVII" in *Religião, Reforma e Transformação Social*, p. 98.

não-dito que fica subentendido. Mais adiante, na parte referente ao Exame — quando o inquisidor vai apertando o cerco em torno do réu —, Marcelina revelou como sexualizara toda a experiência: “sabendo ela que o demônio torpe tem cópula com algumas mulheres, e que toma a figura de homens conhecidos, ela em toda ocasião que consumou o pecado de cópula carnal fosse com qualquer homem que fosse sempre se benzeu primeiro, para que não sucedesse ser a cópula com o demônio...”⁶⁹ Ao desvendar sua vida sexual, Marcelina se enredava nas malhas da Inquisição: na concepção dos demonólogos, a feiticeira nunca seria virgem.⁷⁰

SABBATS

Como se viu até agora, apesar da existência da metamorfose, dos demônios familiares, dos pactos demoníacos verbais ou escritos, da alusão a relações sexuais com o diabo — presente nas fórmulas “tratar com os diabos”, “dar-se aos diabos”, “receber dos diabos muita pancada” —, não ocorre, na feitiçaria colonial, menção aos famosos sabbats, tão comuns na Europa. Em Lisboa, entretanto, três escravos — um deles brasileiro, e os outros dois com passagens pelo Brasil — afirmaram ter estado em reunião que, de certa forma, pode ser considerada como sabbática. Se tantas práticas de raízes européias persistiram no Brasil colonial — conforme foi visto durante todo este capítulo —, por que não o sabbat?

9
5
16
Talvez seja ainda cedo para se formular uma resposta. Caberia entretanto sugerir que, ao contrário do que afirmaram certos historiadores, o sabbat não parece ter tido a existência real que lhe atribuíram os aparelhos de poder.⁷¹ Longe de sua atuação constante, dos interrogatórios que difundiam o credo inquisitorial e realimentavam fantasias demonológicas no imaginário popular, o sabbat não se manteve. Saber erudito e saber popular tinham concepções diversas acerca do demo; a colônia parece ter funcionado como perpetuadora do segundo e solvente do primeiro.

(69) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 631.

(70) Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, p. 399.

(71) Ver, entre outros, Margareth Murray, *El culto de la brujería en Europa Occidental*, trad., Barcelona, Editorial Labor, 1978. Jules Michelet, *La sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976. A idéia do sabbat como construção intelectual é defendida por N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, e G. Henningsen, *El abogado de las brujas*.

Sob torturas atrozes, Manuel da Piedade confessou que ia com outros companheiros, todos negros, falar com o diabo nos campos que circundavam a cidade do Porto. Ele aparecia em formas animais, pedindo sangue, orientando o preparo da mandinga, exigindo que o adorassem, tomando-lhes pedaços da camisa e dos calções, querendo, por fim, que lhes dessem a alma.⁷² José Francisco Pedroso e José Francisco Pereira, os escravos amigos que serviam a dois irmãos, constroem narrativas entrelaçadas em que os dois são protagonistas dos mesmos episódios, juntamente com outros negros que se encontravam todos com o diabo, para o adorarem e com ele correrem os campos próximos a Lisboa. As reuniões costumavam ocorrer sobretudo nos campos da Cotovia e em Val de Cavalinhos — local onde se encontravam também as bruxas portuguesas queimadas em 1559.⁷³ Numa evocação talvez das bacanaís e de Dionisos, o demônio lhes oferecia vinho e passas. Os assistentes, quase todos negros, mediam forças entre si, corriam pelos campos em pendências, cantavam canções de pretos, algumas na língua da Costa da Mina. Lembrando o sabbat europeu, esfolavam um bode e comiam sua carne; depois, traziam a pele do animal sob os chapéus, a fim de se livrarem de cutiladas. Por fim, aquilo que o inquisidor esperava ansiosamente: as relações sexuais com o diabo. José Francisco Pedroso limitou-se a contar que o diabo lhe aparecera por três vezes “em figura de mulher bem vestida e bem bizarra”, dando-lhe “amplexos e ósculos”, e que “se tratava com ele torpemente, repetindo por vezes atos lascivos”.⁷⁴ José Francisco Pereira, entretanto, exorbitou em detalhes sobre as cópulas que mantinha com o demônio, fornecendo-os ainda sobre as relações do diabo com os demais negros: delineava, desta forma, os traços orgiásticos dos “conventículos” de Val de Cavalinhos e da Cotovia.

É sintomático que o único relato de excessos sexuais ocorridos sob o comando de Satanás tenha sido feito por um escravo africano, envolvendo outros escravos, africanos como ele ou já nascidos em terras coloniais e metropolitanas. No universo imaginário, o prazer sexual se apresentava liberador e integrador, restabelecendo a identidade entre natureza e cultura que se fazia mais intensa em terras

(72) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972.

(73) Yvonne Cunha Rego, *Feiticeiros, profetas e visionários*, p. 15.

(74) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.774. “Processo de José Francisco homem preto solteiro escravo de Domingos Francisco Pedroso homem de negócios natural de Judá na Costa da Mina e morador nesta cidade de Lisboa Ocidental.”

africanas e que, como tantos outros traços culturais, o tráfico desestruturara. Hoje, estudiosos da bruxaria consideram freqüentemente que "as práticas orgiásticas atestam uma nostalgia religiosa, um poderoso desejo de retornar à fase arcaica da cultura — época onírica dos 'inícios' fabulosos".⁷⁵ Ou, em outras palavras, numa abordagem mais antropológica, que o sabbat da Época Moderna violava regras então recentes: convenções sexuais e sociais que alicerçavam a construção da idéia de lar, família e organização social. Daí a preeminência dada a práticas sexuais heterodoxas: sodomia, incesto, promiscuidade, homossexualismo.⁷⁶ Por fim, o sabbat como projeção imaginária revelava recônditos do inconsciente coletivo, nos quais a atividade sexual sem limites se configurava simultaneamente como o grande tabu da cultura e o supremo desejo, inatingível. Sabe-se o quanto a tradição cristã demonizou a sexualidade, considerando satânica qualquer prática que, em outros contextos culturais, tinha importante significado ritual.⁷⁷ É justamente este significado que talvez estivesse mais próximo para o escravo recém-vindo da África; dolorosamente, ele seria revivido pela pressão inquisitorial. Sob o impacto do ideário demonológico presente em cada pergunta do inquisidor, práticas sexuais constitutivas do universo cultural africano e cristalizadas no seu imaginário iriam atingir graus de demonização impossíveis de serem alcançados no contexto original, africano. Através de um mecanismo complexo que funcionava como intrincado jogo de espelhos, o escravo africano devolveria ao inquisidor uma formulação discursiva em que este reconhecia o sabbat. Mas o percurso, em vez de integrar o escravo ao seu universo, através da evocação, contribuía para estilhá-lo mais ainda.

José Francisco Pereira disse "que a verdade é, no olival que está no vale ao pé do Convento de Jesus, ele e os ditos seus companheiros Antonio Borges, Tomás, José Francisco, Pedro de Azevedo, Mateus, todos juntos se tratavam torpemente com o demônio, e era de noite seriam seis horas, e no tempo do inverno passado, não lhe lembra o mês, e isto lhe sucedeu em muitas ocasiões, não lhe lembra quantas vezes foi, e no mesmo lugar e sítio, tinham todos cópula com o demônio na figura de mulher, na figura de homem, porque de instante a instante se mudava em uma e outra figura, e quando tomava a de homem, pelo vaso traseiro é que tinha cópula com ele

(75) Mircea Eliade, "Quelques observations sur la sorcellerie européenne", in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, p. 123.

(76) Robert Rowland, "Anthropology, Witchcraft, Inquisition", p. 6.

(77) Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 121.

e com cada um dos seus companheiros". A seguir, todos os companheiros adoravam ao diabo: punham-se de joelhos com as mãos levantadas, "estando o demônio na figura de homem, e de instante a instante mudava de cores, tanto no rosto como no vestido, e antes e também depois de se exercitarem nas torpezas, o adoravam todos e reconheciam por seu Deus..."⁷⁸ Nas sucessivas transformações do demo, os escravos projetavam o anseio de satisfação sexual a mais plena possível, que transcendia a diferenciação entre os sexos e apontava para a realização de desejos que, muitas vezes, ficavam repressados dentro das limitações impostas pela constituição anatômica, ou masculina ou feminina.

O sabbat, portanto, era antes uma forma presente no universo mental dos inquisidores do que no dos colonos. As confissões dos três escravos acima mencionados são as únicas referências a participações em sabbat existentes no período colonial. Nas suas relações com o sobrenatural, nas invocações do demônio, os colonos mestiços manifestavam-se, de preferência, através da possessão ritual de influência indígena e africana. O caráter coletivo e a presença do diabo ou de espíritos muitas vezes malignos — ou, pelo menos, ambíguos e ambivalentes — levaram os inquisidores a verem sabbats nestas manifestações. Na realidade, tratava-se de algo bem diferente, localizado na raiz da umbanda e dos candomblés atuais: os calundus e catimbós. Se fosse de fato válida a diferenciação entre feitiçaria e bruxaria com base no caráter individual da primeira e coletivo da segunda, poder-se-ia dizer que a bruxaria colonial residiu basicamente nos calundus e catimbós.

POSSESSÃO

Assim como inexisteram sabbats, também não se tem notícia na colônia de casos de possessão coletiva nos moldes dos que celebrizaram os conventos franceses de Loudun, Louviers e Aix no século XVII. O único caso em que várias pessoas são tomadas por visões demoníacas é o narrado no processo de Manuel João, o jovem barbeiro do Grão-Pará que o Santo Ofício prendeu no final do século XVII. Em grande parte instigados por ele, suas primas, tias e alguns escravos da casa de Manuel Soródio, seu avô, passaram a ter visões

(78) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767. "Processo de José Francisco Pereira homem preto escravo de João Francisco Pedroso natural de Judá na Costa da Mina e morador nesta cidade de Lisboa."

de anjos e figuras estranhas, presenciando acontecimentos extraordinários, ouvindo vozes e permanecendo até 48 horas sem sentidos. Os assombrados chegaram a ser levados a Belém a fim de receberem remédios da Igreja, entre eles os exorcismos dos frades mercedários.⁷⁹

O hábito do exorcismo remontava aos princípios da era cristã. No século III, Tertuliano e Cipriano viam na capacidade dos cristãos em exorcizarem demônios de seres humanos a prova mais segura da verdade cristã, representando a vitória de Cristo sobre as deidades pagãs.⁸⁰ A Igreja Católica reformada deu destaque ao exorcismo, publicando vários manuais sobre o assunto em que se estabeleciam procedimentos práticos a serem adotados.⁸¹ Frei Luís de Nazaré, que fazia mezinhas com a lavagem das partes pudendas de moças com quem copulava, utilizava os livros *Mestre da vida* e *Curas de malefícios*, de frei Aleixo Cândido Brunol. Por ocasião de seu processo, os inquisidores alegaram que eram obras proibidas — o que o religioso desconhecia, ou pelo menos dizia desconhecer. Tinha nome em Salvador como frade exorcista, e quando começaram a se acumular contra ele as evidências de mal procedido, de padre “namorado” deflorador de moças, as autoridades eclesiásticas manifestaram incredulidade.

Vale a pena registrar a história de um dos casos de possessão para o qual foram solicitados os conhecimentos exorcísticos de frei Luís. O vigário de Cotegipe mandara ter com ele a possessa Leonor da Silva. Após tê-la exorcizado, frei Luís foi procurado por um rapaz barqueiro, que a escoltara até lá, chamado José Romeu; pediu-lhe que o confessasse, e entre outras culpas, declarou “que tudo o que a dita moça padecia era um puro fingimento, porque na realidade nem estava possessa, nem padecia cousa alguma, e que se fingia daquela sorte só para o fim de casar com ele, o que a mãe e os parentes lhe impediam, e ela para os mover, e persuadir mostrava padecer aquelas queixas”. O religioso prontificou-se a acertar a situação. Chamou os pais e parentes da moça e lhes recomendou que a levassem a uma quinta onde costumava ir com frequência. Arranjou as coisas de tal forma que acabou ficando a sós com a moça “e teve cópula carnal com ela, valendo-se para este efeito do que tinha ouvido na confissão do dito mulato”. Por fim, tirou algumas esmolas, casou

(79) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10.181.

(80) N. Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 99. Ver também O. Giordano, *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*, pp. 132-133.

(81) K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 478.

os dois, e tudo ficou por isso mesmo.⁸² Assim agia frei Luís de Nazaré, que nas palavras do comissário do Santo Ofício José Roiz de Oliveira era “tido e havido” em Salvador “por religioso sisudo, e reputado por virtuoso”, sendo comissário dos terceiros da Ordem do Carmo e tendo “por ofício publicamente exorcismar os energúmenos, e outros que recorrem a eles nas suas enfermidades”.

CALUNDUS

Quando percebia que seus exorcismos não surtiriam efeito, frei Luís recomendava que se procurassem negros calundureiros. Tomásia, escrava do homem de negócios José da Costa, foi várias vezes exorcizada por ele; acabou constatando que ela “tinha feitiços dos que chamam calundus entre os negros, e consistem em se dizer que as almas dos seus parentes defuntos vêm falar pela boca dos enfeitiçados, o que é muito ordinário naquele país” (Brasil). Disse ao senhor e ao marido da paciente “que a mandassem aos curadores chamados calundureiros, porquanto (...) os exorcismos não tiravam aquela casta de feitiços, por serem coisa diabólica”. Aparentemente, esta sua frase soa como um contra-senso, já que o objetivo do exorcismo é tirar demônios do corpo dos possessos ou feitiços lá colocados por diabos e seus sequazes. Na verdade, frei Luís denotava aguda sensibilidade: os demônios do calundu não eram os mesmos de que a Igreja dava conta, portanto havia que chamar especialistas que soubessem como lidar com eles. Além disso, frei Luís mostrava estar sintonizado com as necessidades espirituais dos pacientes: para a escrava Tomásia, calundureiros lhe eram mais próximos do que sacerdotes cristãos, e, nesta qualidade, poderiam ter maior eficácia sobre seus males. Sempre que julgava necessário, o religioso encaminhava assim os possessos ou doentes de feitiços para os negros calundureiros: foi o que fez com a parda Apolônia Góis, com o pardo Inácio Tinoco. Conhecia de perto os calundus, chegara provavelmente a freqüentá-los, apesar de não o dizer claramente: alega que se enfronhara do assunto por mera curiosidade, através de perguntas feitas a negros que costumavam assistir a eles. Sabia que eram festas muito freqüentes na cidade da Bahia e suas imediações; nelas, os negros saltavam muito, faziam vários trejeitos com o corpo e davam gritos até caírem no chão feito mortos: “assim estavam por algum tempo, e quando

(82) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723.

depois se levantavam, diziam que as almas de seus parentes lhes tinham vindo falar” no período em que estiveram desacordados.⁸³

Estas considerações de frei Luís são datadas de 1740. Na Bahia, práticas rituais africanas já eram então designadas como calundus. Nessa mesma época, no Rio de Janeiro, Domingos Álvares, o desenterrador de tesouros, praticava o que também parece ser um calundu. Orientava cerimônia na qual havia no chão uma vasilha d'água com faca de ponta cravada nela, e em volta várias pessoas. No centro do círculo, junto à vasilha, “uma endemoninhada a que chamava Capitão, que estava dançando e saltando”. Domingos jogava sobre ela uns pós pretos, “pondo-lhe juntamente o dedo sobre a moleira da cabeça”. Perguntava-lhe sobre os malefícios e curas que havia de fazer, indagando ainda: “Capitão, somos amigos?” A endemoninhada respondia que sim. “Estou no inferno?” A endemoninhada respondia negativamente, acrescentando: “Porque vós podeis mais do que eu e donde vós andais, nós não podemos andar”. Domingos defumava a endemoninhada, “com o que ela se enfurecia, e exasperava mais”, dizendo que estava cega.⁸⁴ Cerca de 30 anos depois, em 1772, Rita Sebastiana se referia à inimiga Ana Maria da Conceição como “rabicha” e “calandureira”. Nos Autos do processo que trata do incidente, define-se calundu como o ato de “pular de várias danças”, realizando obras ofensivas a Deus e às criaturas.⁸⁵

Mas foi nas Minas que o calundu parece ter se generalizado mais cedo, confirmando a tese de Bastide de que, no Brasil, as cidades preservaram as tradições arcaicas africanas.⁸⁶ Minas foi a capitania mais urbanizada da colônia, e, simultaneamente, aquela onde o sistema escravista alcançou maior pujança no século XVIII. Ora, o elevado contingente escravo dessa região pôde ter vivência social mais intensa, organizando-se em quilombos ou confrarias — ora fora, ora dentro do sistema; se todos os direitos pertenciam aos brancos, restava ao negro refugiar-se nos valores místicos, “os únicos que não

(83) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723.

(84) ANTT, Inquisição de Évora, m.º 803, n.º 7.759.

(85) AGCRJ, 45-1-15, “Autos de um processo de injúria a mulher casada intentado por Ana Maria da Conceição e seu marido contra Rita Sebastiana”, fls. 30v-31. Devo esta indicação a Sílvia H. Lara.

(86) Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*: “as religiões africanas são mais fiéis, mais puras e mais ricas nas grandes cidades do que no campo” — p. 78.

lhe podiam ser tomados”.⁸⁷ A resistência ao branco fazia-se, assim, tanto no plano social como no religioso.⁸⁸

Algumas referências mineiras ao calundu são vagas e imprecisas, como vago e impreciso deveria ser, muitas vezes, o próprio rito. No Curral del Rei, por volta de 1756, um escravo de Inácio Xavier adorava ao deus de sua terra tendo no teto de sua casa uma panela, que reverenciava; punha-lhe guisados e trastes à mesa, pedia-lhe licença para comer, “e ao redor da mesma panela fazem suas festas e calundures, de que há fama é o mesmo feiticeiro...”⁸⁹ Poucos anos depois, em Congonhas do Campo, um negro fazia curas com feitiçarias, ajuntamentos de negros, danças e batuques em sua casa; chegara mesmo a ser preso por estas culpas, que passara a carregar no nome: todos o conheciam por Domingos Calandureiro.⁹⁰ A negra Antonia Luzia, associada a dois outros companheiros, convocava “negras e pardas para adorar danças” e utilizava defuntos “para domarem as vontades dos senhores”.⁹¹

Em todos estes casos, não é muito clara a definição do ritual. Já Violante Coutinho, moradora no arraial de São Gonçalo, em Paraúna do Andrequicê, “dançava e fazia calundures”, e em sua casa os negros tangiam atabaques.⁹² Em Sabará, através do “abominável divertimento” da dança de calundus, uma preta angola atraía suspeitas de que invocava demônios.⁹³ Alguns senhores consentiam que os escravos praticassem seus ritos, numa atitude arguta que, como se viu no capítulo 2, foi inaugurada entre nós — até onde se sabe — por Fernão Cabral de Taíde. Gaspar Pimentel Velho era um destes: tinha ciência de que seus negros realizavam “supersticiosas danças dos calundus”, e foi obrigado pela Visitação Pastoral a pagar pesada multa. Instruíram-no ainda de que proibisse tais danças, “não só por serem gentílicas, mas por haver presunção de que nas ditas danças assistem os demônios”.⁹⁴ Mais uma vez, a prática africana era demonizada pelas autoridades eclesiásticas. Em 1753, a escrava Maria Canga ganhava algum ouro adivinhando de forma

(87) Roger Bastide, *op. cit.*, p. 91.

(88) Idem, idem, p. 126.

(89) AEAM, Devassas — 1756-1757, fls. 96-96v.

(90) AEAM, Devassas — julho 1762 — dezembro 1769, fl. 49.

(91) AEAM, idem, fl. 114.

(92) AEAM, Livro de Devassas — Comarca do Serro do Frio — 1734, fl. 97.

(93) AEABH, Visitas Pastorais — Paróquia de Sabará — 1734, fl. 52v. Apud Luciano Figueiredo, *O avesso da memória*, p. 133.

(94) Idem, idem, fl. 72. Apud Luciano Figueiredo, *op. cit.*, p. 133.

ritual; "inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava a sair-lhe da cabeça uma coisa, a que se chama vento, e entrava a adivinhar o que queria".⁹⁵

Em 1728, Nuno Marques Pereira deixou registrada uma das primeiras descrições literárias de um calundu. Hospedado por um fazendeiro, não pôde dormir direito à noite devido ao "estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas, e castanhetas" dos negros, fazendo "tão horrendos alaridos" que pareceu ao Peregrino a confusão do inferno.⁹⁶ O hospedeiro parecia tolerante quanto à barulheira dos escravos. "São uns folguedos, ou adivinhações (respondeu ao Peregrino) que dizem estes pretos que costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberm várias coisas; como as doenças de que procedem; e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras; e para muitas outras coisas".⁹⁷ O Peregrino, sempre virtuoso e bem pensante, chamou às falas o anfitrião, demonizando o calundu, vendo nele horrível ofensa a Deus. Para Bastide, os negros da colônia viam-se às voltas com o esforço de preservação dos "valores vitais herdados dos antepassados, procurando inclusive reconstituí-los, seja no segredo dos calundus, seja no isolamento armado dos quilombos": os brancos chegavam até a designar os calundus como *mocambos* ou *quilombos*.⁹⁸ Traíam, assim, o temor nutrido ante manifestações culturais de escravos africanos, revelando consciência da periculosidade que representavam para a ordem estabelecida. Esta periculosidade era reconhecida ainda quando se lançava mão de capitães-do-mato para reprimir manifestações de religiosidade africana.⁹⁹ O paternalismo tolerante e compreensivo do senhor e a intransigência dogmática e ortodoxa do Peregrino constituíam, portanto, duas faces possíveis da ideologia da camada senhorial. O primeiro, semelhante a Antonil, e talvez ainda mais à frente, via as práticas africanas, já um tanto sincretizadas, como mal necessário à manutenção do plantel escravo. O segundo, numa visão talvez mais vincadamente metropolitana, associava a identidade cultural específica do africano a grave crime contra a Fé e

(95) *AEAM*, Devassas — maio/dezembro 1753, fl. 101v. *Apud* Luciano Figueiredo, *op. cit.*, p. 134.

(96) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, 6.^a ed., Rio, Publicação da Academia Brasileira, 1939, vol. I, p. 123.

(97) Nuno Marques Pereira, *op. cit.*, p. 125.

(98) Bastide, *op. cit.*, p. 216.

(99) Ver Luís Mott, "Acotundá — raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", ex. mimeogr.

contra o Rei: "é o rito que costumam fazer, e trazer estes gentios de suas terras"; na colônia, há que convertê-los, já que a catequese justifica a escravização.¹⁰⁰ No fundo, subjacente à argumentação do Peregrino, paira a certeza incômoda de que a identidade cultural preservada levaria à consciência de classe, pondo a perder o sistema colonial.

A carta que encaminhou Luzia Pinta à Inquisição de Lisboa dizia que ela era publicamente infamada por feiticeira, "fazendo aparições diabólicas por meio de umas danças, a que chamam vulgarmente calundus". Para adivinhar objetos ou dinheiro perdido, vestia-se "em certos trajes não usados naquela terra", pondo-se a dançar ao som de uns tambores ou címbalos que uns pretos tocavam em volta dela. Cheirava uns bentinhas, que guardava numa caixa; agoniada, tinha grandes tremuras como se estivesse fora de si. Adivinhava até segredos: a Domingos Pinto, que a procurou por causa de umas oitavas de ouro roubadas, disse que a autora do furto fora uma sua escrava courana com quem dormira sem nada lhe dar em troca; e "foi certo o dormir o Domingos Pinto com uma das negras, e não lhe dar nada, e haverem na casa as ditas negras".

Uma das descrições do ritual de Luzia é bastante semelhante ao que conhecemos hoje do candomblé: fazia calundures "posta em um altazinho com seu dossel e um alfange na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a modo de anjo, e cantando duas negras também angolas e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita, e tocando e cantando estão por espaço de uma até duas horas, ficava ela como fora de seu juízo, falando cousas que ninguém lhe entendia, e deitavam as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar..."¹⁰¹

Os mitos simbolizados pelos rituais como o calundu podem ter-se perdido e se alterado bastante no tempo — conforme se verificou no capítulo 2 ao se tratar da seleção operada no seio das religiões africanas no Brasil, em nome da valorização dos deuses guerreiros e belicosos. Mas o rito, fixado no período colonial, manteve-se de maneira impressionantemente igual ao que é hoje: "os atores do rito nem sempre conhecem o mito que subjaz ao rito";

(100) Nuno Marques Pereira, *op. cit.*, p. 125. Grifo meu.

(101) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 252, m.º 26. "Processo de Luzia Pinta preta forra filha de Manuel da Graça natural da cidade de Angola e moradora na Vila do Sabará Bispado do Rio de Janeiro."

este não tem como mudar muito, dadas as limitações de ordem muscular, que lhe permitem variações limitadas pelo corpo. "O mito, ao contrário, fica aberto à ação quase infinita da imaginação criadora".¹⁰² Conservados quase que como segredo, em "nichos", os traços culturais africanos preservados serviriam para que se intentasse reconstruir a sociedade africana, num movimento que, para Bastide, se realizava de cima para baixo — da superestrutura para a infra-estrutura.¹⁰³

Traços específicos a cada tribo acabaram por constituir uma só cultura: produziu-se dissociação entre etnia e cultura. Assim, heranças e aquisições diversas muitas vezes se mesclaram numa mesma manifestação cultural, como o calundu.¹⁰⁴ A interessante dança de Tunda ou acotundá, ocorrida em Paracatu por volta de 1747 e descrita em documento divulgado por Luís Mott, ilustra este sincretismo religioso afro-brasileiro e indica nuances existentes no seio dos próprios ritos africanos. Na ocasião da dança, a negra mina Caetana "dizia que era Deus, que fez o céu e a terra, as águas e pedras. Para entrarem nesta dança armavam primeiro um boneco que tinham feito com feitio de cabeça e nariz à imitação do Diabo, espetado em uma ponta de ferro e com uma capa de pano branco que lhe cobria a cabeça e aparecia a ponta do focinho e as vistas cheias de sangue. E o punham no meio da casa, em um tapete pequeno, em cima de umas cruces de nove travessos em cada ponta e umas panelas em roda, e dentro delas umas poucas de ervas cozidas e em outras umas ervas cruas, e em outra uma pouca de terra com mau cheiro. E depois de terem armado este estrado do boneco, entravam todos a dançar e a dizer seus ditos, que aquele era o Santo de sua terra e assim obsequiavam ao tal boneco".¹⁰⁵ Conforme os depoimentos, os negros cantavam na língua Courá, e alguns deles proferiam palavras da Santa Fé Católica. Próximo ao altar ficavam várias cabaças, frigideiras de barro cheias d'água, uma panela pintada de sangue, espinhos de peixe, búzios. Diziam que seu negro vinha da terra de Coura, "e que já vinha batizado por Nossa Senho-

(102) Roger Bastide, *op. cit.*, p. 334.

(103) Idem, idem, pp. 222-223.

(104) "...o antigo calundu pôde se manter apesar da miscigenação; mas seu recrutamento não se faz mais no seio de um só povo, pois não há povos; ele obedece a outras leis, como as de vizinhança, a do prestígio dos chefes do culto, ou às da amizade" — Bastide, *op. cit.*, p. 234.

(105) Luís Mott — "Acotundá — raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", ex. mimeogr., pp. 12.

ra do Rosário e Santo Antonio, e que vinha fazer milagres nesta terra de Paracatu".¹⁰⁶ Durante a cerimônia, faziam adivinhações. Comprovando mais uma vez a tese de Bastide de que os quilombos e os calundus se aproximavam como contestação ao sistema escravista, os adeptos da dança do acotundá foram presos em 1747 por capitães-do-mato. Courá seria o mesmo que courano, curá, curano e mais algumas formas encontradas sobretudo nas Minas setecentistas. Eram Sudaneses, vizinhos dos Minas, pertencendo, ao que tudo indica, ao grupo lingüístico Iorubá.¹⁰⁷

Há certa unidade em todas estas práticas: a possessão ritual — os ventos de adivinhar —, a evocação de espíritos (em geral de defuntos), as oferendas feitas a eles, os trajes de inspiração africana, a adivinhação, às vezes o curandeirismo, a música cantada e marcada pelos instrumentos de percussão, o caráter coletivo. Mas também há heterogeneidade, as variações acabando por desembocar no calundu. Elas vicejaram nas Minas mais do que em qualquer outro ponto da colônia no século XVIII: pelo menos, as referências que temos a calundus mineiros são mais abundantes inclusive do que as baianas — a Bahia sendo, hoje, a terra do candomblé. Mais uma vez, é necessário lembrar que sincretismo religioso afro-brasileiro, perseguição religiosa e escravismo andaram juntos em terras coloniais: daí o destaque das Minas. Afinal, em 1733 Simão Ferreira Machado se referia a Vila Rica como sendo, "por situação da natureza cabeça de toda a América, pela opulência das riquezas a pérola preciosa do Brasil".¹⁰⁸

CATIMBÓS

Rituais indígenas de possessão também mereceram a sanha inquisitorial, e apresentam traços bastante comuns com os calundus. Manifestaram-se quase que exclusivamente na região norte do Brasil; todas as referências que tenho a eles são do Grão-Pará. As descrições que chegaram até nós devem apresentar já certo grau de sincretização, nem sempre facilmente detectável.

Em 1767, no rio Tajurá, várias pessoas — a maioria sendo de índios — faziam "operações de feitiçarias invocando o demônio,

(106) Luís Mott, *op. cit.*, p. 4.

(107) Idem, idem, pp. 10-11.

(108) Simão Ferreira Machado, "Prévia alocutória" ao *Triunfo Eucarístico*, in Affonso Ávila, *Resíduos seiscentistas em Minas — textos do século do ouro e as projecções do mundo barroco*, Belo Horizonte, 1967, vol. 1, p. 25.

6
3
9
5
46

fingindo que fazem descer espíritos, profetizando cousas futuras e descobrindo as encobertas, pretendendo, por este meio, curar e sarar enfermos".¹⁰⁹ Todos os casos se referem a prática muito semelhante. Ludovina Ferreira, mulher branca, assimilara a magia curativa dos indígenas; por volta de 1735, promovia curas em companhia do índio Antonio. Certa vez, fora à casa de uma amiga doente. Junto com o companheiro, sentara-se na sua cama, o quarto às escuras, maracá à mão, entoando canções ininteligíveis e fumando um taquari ou cigarro de casca de pau. De fora do quarto, os familiares da enferma ouviam estrondos e bulhas no teto da casa, pessoas saltando, assobios, vozes roucas e finas que faziam perguntas e davam as respostas. Ludovina surgiu de repente com uma cabeça de cobra contendo uma pimenta na boca: afirmou aos presentes que eram feitiços enterrados na porta da rua, e que os pajés os tinham vindo buscar.¹¹⁰ De volta ao quarto, equilibrou o maracá sobre uma cuia emborcada, colocando-os sob a cama da enferma. Quando a sessão acabou e Ludovina foi embora, o companheiro índio ficou estirado feito morto. Os moradores da casa foram-na procurar no dia seguinte, sem saber o que fazer com o índio. Ludovina voltou à casa, assoprou fumaça sobre o amigo e este se levantou como se nada tivesse acontecido.¹¹¹

Três anos antes, Dona Antonia Jerônima se vira às voltas com rituais semelhantes aos de Ludovina. Tivera febres, dores de cabeça, movimentos extraordinários por todo o corpo. Alguns índios lhe falaram que poderia ser curada pelo índio Antonio. Este, chamado pela doente, deu-lhe raspas de cascas e raízes de árvores para beber, determinando ainda que se apagassem as luzes da casa para melhor consultar seus pajés e saber que mal a atormentava. O índio Antonio pôs-se também a cantar na sua língua; quando suspendeu as cantigas, "se ouviu um pé de vento no teto das casas com bastante violência", movendo-se o telhado, "e que logo se ouviu também um estrondo por modo de quem saltava de cima para baixo". Após desejar-lhe as boas-noites, uma voz perguntou a Dona Antonia Jerônima

(109) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 17.771. "Auto sumário que mandou fazer o reverendo viário da vara João de Barros Leal sobre o que adiante se segue."

(110) A força mágica da cabeça de cobra acha-se presente também em sortilégios europeus. Ver "O poder da cabeça de víbora para fazer o bem e o mal" in *Grande Livro de São Cipriano...*, p. 235.

(111) *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, pp. 176-177.

como estava, ao que ela respondeu que se sentia muito doente. A voz retrucou que Deus lhe havia de dar saúde por meio de mezinhas que lhe faria o índio, e que a doença procedia de malefícios. Dona Antonia quis saber quem fora o autor deles: "respondeu a dita voz que não vinha a descobrir faltas alheias".¹¹²

Maria, preta escrava, também adivinhava com cerimônias nas quais se ouviam grandes barulhos no teto da casa em que se achava, vozes desconhecidas, fragor de terremoto.¹¹³ O mesmo faziam o índio Domingos de Souza, sua mulher Bernardina — índia também —, a mulata Lourença, a cafuza Teresa; cobriam-se de penas de aves, tocavam maracás, cantavam palavras incógnitas ao pé do doente que os tinha chamado. Quando apagavam a luz, sobrevinham o estrondo no teto, o salto, a voz desconhecida respondendo a perguntas que lhe eram propostas. No final da cerimônia, novo estrondo: a tal figura (que aliás ninguém conseguia ver) se ia, após ter solucionado a doença.¹¹⁴

A confissão do índio Marçal Agostinho, iniciada a 9 de maio de 1765, é curiosa por desmistificar estes rituais de cura e adivinhação por meio de invocações de espíritos, que parecem ser espécies de catimbós. Este índio era roceiro na vila de Bulim, no Grão-Pará, e tinha cerca de 40 anos de idade. Frequentara muitas vezes os ajuntamentos de índios e índias que um carpinteiro índio chamado Pedro Açu promovia de noite, falando com almas, prevendo acontecimentos, curando doenças. Nessas ocasiões, havia cantorias, danças ao som de maracás, assobios e "vozes desconhecidas, umas entoadas, outras mais finas à proporção das idades, e pessoas, que tinham falecido". Estes defuntos respondiam às perguntas feitas pelos participantes da cerimônia, e muitas delas se referiam ao paradeiro dos entes queridos já mortos. Marçal Agostinho admirava o talento de Pedro Açu, apesar de ter certa desconfiança de que havia naquilo arte diabólica e familiaridade com o demônio. Cobiçava o prestígio que o índio gozava entre seus seguidores, e resolveu lhe pedir que o orientasse nas tais práticas. Pedro Açu aquiesceu; primeiro lhe ensinou uma cantiga que devia ser entoada nos tais encontros.¹¹⁵

(112) *Livro da Visitação...*, pp. 211-212.

(113) *Idem*, p. 173.

(114) *Idem*, pp. 222-223.

(115) A cantiga era a seguinte: "Tu eyró, Tu ey vyro = Atipondi, pondira, atipondi pondi, ipondira uzemio pondira, nari, nari, natequata su ma im me eresari." *ANTT*, Inquisição de Lisboa, n.º 2.701. "Confissão do índio Marçal Agostinho."

Depois, tendo já maior intimidade com o discípulo, assegurou-se de que ele era capaz de guardar segredo: "lhe declarou então que tudo quanto lhe tinha visto fazer eram fingimentos, com que enganava os circunstantes para lhe terem respeito; porque não vinham almas do outro mundo a estar nos congressos, nem ele subia a chamá-los do teto das casas: e todas as vozes que se ouviam eram suas fazendo-as mais finas, ou mais cheias segundo as circunstâncias o pediam, e que ele mesmo dava as respostas que se ouviam a tudo o que se lhe perguntava; porém que ele confitente não revelasse a pessoa alguma este segredo, se queria ser dos índios respeitado".

Marçal Agostinho entrou então numa segunda fase de sua especialização. Já sabia que tudo era fingido, mas continuava se exercitando para ter o respeito dos demais índios. Convocou uma reunião na sua roça, seguindo à risca as orientações de Pedro Açu. Dirigiu as danças e as cantorias ao som das maracas; era noite escura, pôde fingir que subia ao telhado, que este fazia grande barulho, que as almas iam descendo uma a uma, mandadas por ele; "e que depois de fingir que tinham entrado as almas com quem queriam falar os do congresso, ele mesmo confitente começou com diversas qualidades de voz a saudar os circunstantes, cada um de per si, simulando a uns que era alma de seu pai, ou mãe, a outros que era alma de seu filho, ou filha, a outros que era alma de seu parente ou particular amigo, estando todos em silêncio enquanto duravam estes fingimentos, e só falava aquela pessoa, que perguntava pelo lugar, que a alma no outro mundo tinha, ao que tudo ele confitente respondia dizendo a uns, que estava no céu, a outros, que estava no inferno". Quando desceu do teto, Marçal Agostinho fingiu que vinha muito cansado, dizendo que vinha de uma parte secreta que não podia revelar. Ficou famoso, requisitavam-no para sessões, era tido como discípulo de Pedro Açu, chamavam-no pajé e profeta, "além de ter também a conveniência de beber nos ditos congressos à medida de seu desejo, até ficar ébrio, como muitas vezes lhe sucedeu". Fingia que as almas bebiam, e aproveitava assim para beber mais. Diante da Mesa da Visitação, presidida por Geraldo José de Abranches, o índio dizia estar muito arrependido, e pedia perdão de seus pecados.

Abriu-se o processo, com depoimentos vários, todos incriminando o índio, acusando-o de enganar o próximo, incitar o aborto, aproveitar-se das mulheres que confiavam nele. A 28 de agosto de 1766, o padre Inácio José Pestana, presbítero do hábito de São Pedro, certificava que "na primeira oitava da Páscoa (...) amanheceu morto o índio Marçal Agostinho em umas casas sitas nas margens

do Piri desta cidade, e foi sepultado no adro da Igreja de São João". Não há nenhuma palavra que esclareça a causa da morte. Talvez tivesse sido assassinado por ter revelado o segredo do ritual tão queridos aos índios: desobedecendo às instruções de Pedro Açu, não guardou sigilo e não foi, assim, respeitado por eles.¹¹⁶

As várias formas de adivinhar o futuro, descobrir objetos perdidos, curar doenças e feitiços, recuperar animais para a economia de subsistência, procurar ter controle sobre a lide marítima faziam com que as práticas mágicas e a feitiçaria tivessem muita importância na vida cotidiana da colônia, procurando tornar menos ásperas e ameaçadoras as agruras ligadas ao universo material. Garantindo o dia-a-dia, tentavam ainda resolver situações de conflito, ora acirrando-os, ora atenuando-os. Velavam pela afetividade dos colonos, fazendo e desfazendo uniões, estancando o sangue das feridas amorosas, abrindo perspectivas novas. Por fim, eram o veículo privilegiado para a comunicação com o sobrenatural, de onde espreitava Pero Botelho, a figura por vezes simpática e familiar do diabo dos contos populares. Diabo, práticas mágicas, feitiçarias eram muitas vezes vistos com naturalidade, faziam parte do dia-a-dia. Tinham chegado à colônia com os portugueses, suas raízes se perdiam na noite dos tempos, na tradição popular européia. Aqui, entroncando-se em outras culturas, ganharam novas cores. As bolsas de mandinga, os patuás que se usavam no pescoço e sintetizavam crenças africanas, ameríndias e européias foram, ao lado dos calundus igualmente sintetizadores, as duas grandes soluções da magia e da feitiçaria coloniais. Ambos datam do século XVIII, como se o processo de sincretismo mágico exigisse um tempo de maturação e, ao mesmo tempo, caminhasse paralelamente ao que elaborava a consciência colonial. Nossas tentativas de emancipação política mais duramente reprimidas foram a Inconfidência Mineira, em 1792, e a Revolta dos Alfaiates, em 1798. Não temos notícia de rebeliões coloniais de vulto no século XVI. No entanto, em 1591, a Inquisição já andava em terras americanas rastreando heresias, desvios sexuais, práticas mágicas e feitiçarias. O Brasil mal era colônia, e já seguiam processos dos seus moradores para Portugal. Portanto, desde o princípio, colonos e Inquisição divergiam no que dizia respeito à religião, às práticas mágicas, à sua inserção na vida cotidiana.

(116) ANTT, "Confissão do índio Marçal Agostinho".

PARTE III

UNIVERSO CULTURAL, PROJEÇÕES IMAGINÁRIAS E VIVÊNCIAS REAIS

"C'est merveille, de combien vains commencemens et frivoles causes naissent ordinairement si fameuses impressions. (...) Jusques à cette heure, tous ces miracles et evenemens estranges se cachent devant moy. Je n'ay veu monstre et miracle au mond plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy".

Montaigne, *Essais*

OS DISCURSOS IMBRICADOS

"Whilst we live in the fear of Hell we have it."

Richard Coppin

"Comme la tendress la plus désarmée, les plus sanglants des pouvoirs ont besoin de confession. L'homme, en Occident, est devenu une bête d'aveu."

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité — I — La volonté de savoir*

A eclosão da caça às bruxas, a constituição do Estado centralizado e o estabelecimento da Inquisição Moderna são fenômenos contemporâneos e estreitamente relacionados. Como pano de fundo da importância assumida pela feitiçaria e pelas perseguições inquisitoriais, estende-se o manto tenebroso do medo, a conjuntura apavorada de que Delumeau falou em tantos de seus trabalhos, notadamente os mais recentes,¹ e que explica também a ocorrência das duas Reformas religiosas do Ocidente, a Católica e a Protestante. Surgido no bojo da crise do século XIV, da qual é simultaneamente parte integrante e solução possível, o Estado moderno remete, por sua vez, à expansão do capitalismo comercial e à colonização do Novo Mundo: em última instância, à constituição do Sistema Colonial da época mercantilista, ou da economia-mundo moderna, como querem certos autores.²

Pensando na Inquisição, na feitiçaria e no Estado absoluto como fenômenos *modernos*, nota-se que foi a "gigantesca cruz de fogo" da caça às bruxas que recobriu mais uniformemente a Europa — "da Escandinávia ao Mediterrâneo, das ilhas britânicas à Polônia" —, lambendo ainda as Américas de forma desigual: mais intensa

(1) Ver sobretudo *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF 1968, pp. 48-57; *La peur en Occident — XIV^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978; *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983.

(2) Sobre o Sistema Colonial, ver o trabalho já clássico de Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial — 1777-1808*, São Paulo, Hucitec, 1979. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial — la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, trad., Mexico, Siglo Veintiuno Editores, 1979.

ao norte, mais tênue ao sul.³ Perseguiram-se bruxas mesmo em regiões das quais esteve ausente a centralização do poder monárquico, tais como os cantões suíços e os principados alemães, terrivelmente flagelados. Queimaram-se ou se enforcaram feiticeiras também nas regiões européias que não conheceram a ação inquisitorial — que, na Época Moderna, se ateve à península Ibérica, às ilhas mediterrânicas sob domínio espanhol (Sardenha e Sicília) e a certas regiões italianas, sobretudo ao norte. Curiosamente, pela amplitude das regiões envolvidas, a feitiçaria moderna aproxima-se de outro fenômeno que também inter-relacionou áreas geograficamente diversas e distantes umas das outras: a montagem e funcionamento do Antigo Sistema Colonial. Não existe, obviamente, relação necessária entre um e outro fenômeno, apesar de algumas observações interessantes e isoladas como as referidas em capítulos anteriores: as de De Lancre, as de Isasti. Entretanto, no caso particular deste trabalho, feitiçaria e sistema colonial se articulam na medida em que o segundo confere especificidade à primeira. Vários autores procuraram entender a feitiçaria européia à luz do Estado absoluto e das guerras de religião: Trevor-Roper e Franco Cardini, entre outros, acreditaram que a sanha persecutória foi maior nas regiões protestantes, enquanto Delumeau tentou provar a ferocidade ímpar dos países católicos e em processo de centralização política contra a feitiçaria.⁴ Nenhum deles pensou no Sistema Colonial porque se achavam debruçados sobre a caça às bruxas européia. No presente trabalho, porém, não se pode considerar o fenômeno da feitiçaria sem estabelecer esta relação: meu objeto de estudo é a feitiçaria no Brasil colonial, e procuro captá-la no emaranhado de fios que a tecem e lhe dão feição simultaneamente universal, arquetípica, e específica, historicamente construída.

(3) A imagem da cruz de fogo é de Muchembled, "Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes", in Dupont-Bouchat et alii, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas — XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1978, p. 15.

(4) Hugh R. Trevor-Roper, "A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII", in *Religião, Reforma e Transformação Social*, trad., Lisboa, Editorial Presença-Martins Fontes, s.d. Franco Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979. À p. 90: "Na medida em que entendeu reconduzir o cristianismo às suas mais puras e exclusivas fontes evangélicas, a Reforma renegou o sincretismo à luz do qual a Europa fora cristianizada durante a Idade Média e, fazendo-o, feriu de morte a religião popular." Jean Delumeau, *La peur en Occident*, p. 359 e p. 352.

CAÇA ÀS BRUXAS E INQUISIÇÃO: PESADELOS MODERNOS

A Inquisição como tribunal religioso encarregado de julgar e punir culpas de heresia foi estabelecida no século XIII para enfrentar o avanço cátaro.⁵ Nomeados pelo papa, diretamente submetidos a Roma, os inquisidores medievais criaram o procedimento a ser adotado posteriormente pelos tribunais da Época Moderna, as Inquisições de Espanha e Portugal, e que foram ordenados em manuais: a *Practica Inquisitionis haereticae pravitatis*, redigida no primeiro quartel do século XIV por Bernard Gui, e o *Directorum inquisitorum*, do catalão Nicolas Eymeric (Nicolau Emérico), escrito cerca de 50 anos depois. Preocupados com a questão herética, inquisidores e manuais contribuíram, entretanto, à construção de um modelo simbólico da feitiçaria; atribuindo aos hereges culpas milenarmente imputadas a minorias ou a grupos marginalizados, possibilitaram que, organizadas em modelo, elas fossem, como as normas inquisitoriais, associadas à feitiçaria.⁶

Desde a Alta Idade Média, a cultura clerical recusava em bloco a cultura folclórica, conforme demonstrou brilhantemente Jacques Le Goff.⁷ Apesar das interpenetrações havidas, a camada culta dos clérigos conseguiu aparelhar seu sistema cultural de forma a que se mantivesse coeso, capaz de perpetuar uma determinada forma de pensamento — o racional, de raízes greco-romanas — em detrimento de outro, muito mais ambíguo e equívoco — o sistema folclórico. No período carolíngio, houve forte revivescência de tradições folclóricas, manifestadas também posteriormente em “concessões” da elite clerical tais como o estabelecimento do dia dos mortos, em Cluny, ou a valorização do culto aos santos e da hagiografia. Havia, portanto, momentos em que se tornava necessário atender a anseios populares, e foi ainda Le Goff quem mostrou como este procedimento ajuda a compreender a “criação” do Purgatório, verdadeira necessidade sentida pelas massas cristãs da Europa no século XII.⁸

(5) Para os aspectos gerais da Inquisição medieval, ver Jean Guiraud, *L'Inquisition médiévale*, Paris, Jules Tallandier, 1978.

(6) Ver o luminoso estudo de Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, largamente citado neste trabalho, sobretudo o capítulo 3, “La demonización de los herejes medievales (II)”, pp. 55-89.

(7) Jacques Le Goff, “Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne” in *Pour un autre Moyen-Age*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 223-235.

(8) Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

O estabelecimento da Inquisição medieval acusa um corte profundo, marcando o início de um percurso irreversível e dominante até a Época Moderna: a intolerância da Igreja ocidental, furacão mortífero que desencadearia as duas Reformas e deixaria tombados em solo europeu milhares de vítimas. Na bela formulação de Cardini, “a Igreja do século XII, a Igreja da Universidade e das *Summae* canonísticas e teológicas, mestra de toda a ciência e senhora de todo o poder, em vias de realizar aquele sonho hierocrático fortemente debitado a Inocêncio III, não mais podia considerar com a tolerância até então adotada a sobrevivência — mesmo quando situada às margens da Cristandade — de superstições antigas e não integradas”.⁹ No século seguinte, não seriam toleradas nem mesmo as formas sagradas anteriores ao advento da Igreja “e portanto, não necessariamente opostas à sua mensagem”.¹⁰ Ameaçadora e inquietante, a sombra da heresia começou a crescer sobre práticas mágicas e superstições pós-pagãs até então toleradas e constitutivas da vida cotidiana das populações européias. Tanto a heresia como a feitiçaria foram paulatinamente sendo demonizadas pela cultura dominante, num contexto já moderno em que o diabo seria sempre terrível e nunca mais bufo.¹¹ Na Época Moderna, a feitiçaria acabaria se tornando uma forma de heresia.¹²

Responsável na Europa pela queima de cerca de vinte mil pessoas em 250 anos, a caça às bruxas teria atingido seu apogeu entre 1560 e 1630.¹³ Algumas das execuções em massa marcaram época: as novecentas execuções orgulhosamente comandadas por Nicolas Rémy na Lorena, entre 1576 e 1591; as execuções jurássicas, que

(9) Franco Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, p. 60.

(10) Idem, idem, p. 63.

(11) “De um mundo cheio de figuras com ar de górgula gótica ou desenho de Bosch, passamos para outro, no qual não há lugar para ironias ou imagens humorísticas” — Caro Baroja, *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, 3.ª ed., Barcelona, Ariel, 1974.

(12) Ver Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, “La répression de la sorcellerie au duché de Luxembourg aux XVI^e et XVII^e siècles”, in *Prophètes et sorciers...*, p. 72.

(13) Adotada por grande parte dos historiadores que escreveram sobre a feitiçaria, esta baliza cronológica é contestada por Émile Brouette, que defende a hipótese de que o fim do século XV e a primeira metade do século XVI foram tão sangrentos na repressão à feitiçaria quanto o período de 1560-1630. Para tal afirmação, baseia-se sobretudo nos casos flamengos. “La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique” in *Satan, Études Carmelitaines*, Desclée de Brower, 1948, p. 376.

entre 1537 e 1685 quase atingiram um milhar e meio; a mortandade catalã, que entre 1616 e 1619 ceifou trezentas vidas; as condenações finlandesas, que entre 1665 e 1684 deram cabo de 152 infelizes.¹⁴ Houve também tribunais famosos, causadores de grande comoção apesar de nem sempre terem sentenciado à morte um número muito alto de feiticeiras: o julgamento de Logroño, na Espanha, que em 1610 examinou as culpas das feiticeiras de Zugaramurdi;¹⁵ o julgamento de Lancashire, o mais famoso da história da perseguição inglesa;¹⁶ os célebres processos escandalosos da França seiscentista: Aix (1611), Loudun (1634) e Louviers (1647), estudados modelarmente por Robert Mandrou;¹⁷ o processo norte-americano de Salem, que aterrorizou a Nova Inglaterra em 1692.¹⁸ Em todos eles, punia-se a feitiçaria como mais grave dos crimes humanos e enorme pecado contra Deus; era simultaneamente crime de lesa-majestade divina e humana: "Divina, por lesar particularmente Deus, preferindo-lhe Satã. Humana, por lesar, como todos os delitos de diversos graus, os interesses do príncipe e da Justiça".¹⁹

Igreja e Estado, Justiça e Religião debruçaram-se assim sobre a feitiçaria na Época Moderna. Como disse Muchembled, a feiticeira ajudou à promoção de um modelo de homem novo, atendendo às necessidades absolutistas de incremento da autoridade e do controle. Exorcizando demônios, os europeus impunham melhor um modelo de dominação política e ideológica: as novas formas jurídicas que buscavam vigiar as populações e unificar as penas serviam à recente organização do Estado e afiavam suas garras ao vasculhar,

(14) Ver tabela em Muchembled, "Satan ou les hommes?...", in *op. cit.*, p. 17.

(15) Ver Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, trad., Paris, Gallimard, 1978, pp. 197-216. Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas — Brujería vasca e Inquisición*, trad., Madrid, Alianza, 1983. Neste livro, o autor rende homenagem a Salazar Frias, juiz que antecipou a mudança no comportamento da magistratura francesa ante o crime de feitiçaria.

(16) Rossell Hope Robbins diz que os condados do Norte do país ficaram em pânico após este tribunal, que traçou diretrizes e antecedeu a *razzia* encetada trinta anos depois por Hopkins. *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, 3.^a ed., Londres, Peter Nevill Limited, 1963, pp. 296-298.

(17) Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968. Ver também Michel de Certeau, *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.

(18) Ver Paul Boyer e Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed — the Social Origins of Witchcraft*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1974. Ver ainda Chadwick Hansen, *Sorcellerie à Salem*, trad., Paris, 1972.

(19) Dupont-Bouchat, "La repression de la sorcellerie...", pp. 118-119.

encarcerar e supliciar feiticeiras.²⁰ Em outras palavras: emanando de estruturas políticas novas — as do Estado absoluto —, o direito criminal criava as condições da perseguição e, simultaneamente, se consolidava e legitimava enquanto perseguia.

Da mesma forma como legislava contra as massas marginalizadas que se reproduziam no bojo da crise do feudalismo, a Europa elaborava leis contra as bruxas: repressão à feitiçaria e repressão à vadiagem, à mendicância, ao pauperismo surgem, assim, como fenômenos correlatos.²¹ A luta aberta da Igreja contra a feitiçaria tornar-se-ia irreversível com a bula *Summus desiderantis affectibus*, em 1484, verdadeiro “grito de guerra do Inferno”.²² Mas, antes dela, os poderes civis já legislavam contra a feitiçaria. Para citar apenas o caso português, tem-se a famosa carta régia de 1385, que segundo Oliveira Marques tinha por objetivo “expulsar a idolatria para agradar a Deus na grave conjuntura que se atravessava”.²³ Nessa ocasião, criava-se a magistratura citadina do “juiz dos casados, barregueiras e feiticeiras”, tendo-se Gonçalo Lourenço como seu primeiro titular; visava-se desta forma expurgar a idolatria e e normalizar os costumes, moralizando-os.²⁴ Em 1403, D. João I voltava à carga, publicando, a 19 de março, em Santarém, uma lei contra feiticeiros.²⁵ Por boa parte da Europa, os tribunais civis queimavam e enforcavam infelizes: na França, na Inglaterra, na Suíça. Nos primeiros anos do século XVII, quando a Inquisição portuguesa já contava com mais de meio século de existência, as Ordenações Filipinas continuavam a legislar sobre feiticeiros, conforme se viu nos capítulos anteriores: culpas de feitiçaria entravam

(20) Muchembled desenvolve estas idéias em vários trabalhos. Ver especialmente “Satan ou les hommes?...” e “Sorcières du Cambrésis: l'acculturation du monde rural aux XVI^e et XVII^e siècles” in *Prophètes et sorciers...*, respectivamente p. 32 e p. 160; “L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles” in *Annales, E.S.C.*, 40^e année, n.º 2, março-abril 1985, p. 299.

(21) Ver Dupont-Bouchat, *op. cit.*, pp. 153-154. Esta autora não chega propriamente a relacionar feitiçaria e pauperismo, mas a aventar a hipótese de que, enquanto bode expiatório, o expropriado miserável substituiu a feiticeira nas atenções das autoridades européias modernas.

(22) Jean Delumeau, *La peur en Occident*, p. 352.

(23) Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa*, 4.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1981, p. 171.

(24) Maria Tereza Campos Rodrigues, “Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV”, Lisboa, separata dos números 101 a 109 da *Revista Municipal*.

(25) Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. I, p. 403.

assim, pelo menos na teoria, no rol das que se achavam sujeitas a foro misto, e que tanto carecem de um estudo que lance luz sobre as atribuições de cada um dos poderes, o civil, o eclesiástico e o inquisitorial.

Mesmo quando julgados preferencialmente por um ou outro desses poderes, os crimes de feitiçaria carregavam em si a trama intrincada de discursos diversos: eruditos, populares, laicos, religiosos, metropolitanos, coloniais. Bernard Gui e Emérico, tão importantes no delineamento do procedimento posterior a ser adotado contra as bruxas até mesmo pelos juízes leigos, eram eclesiásticos. Alguns dos mais célebres demonólogos, como Sprenger, Kramer (autores do *Malleus maleficarum*, de 1486) e Martín del Río (que em 1599 escreveu o *Disquisitionum magicarum libro sex*), eram eclesiásticos, somando as atribuições de juízes e teólogos e sendo lidos e adotados pelos tribunais civis de toda a Europa.

Matéria tão complexa como a feitiçaria não poderia pois ter produzido juízos uníssonos. Antes mesmo de se generalizar o ceticismo já ilustrado ante os feiticeiros, muitas vezes se ensaiaram ou esboçaram críticas à perseguição desenfreada. Dentre os juízes, é célebre a acima aludida dissidência de Salazar Frias em Logroño; dentre os demonólogos e teólogos, já no bojo do que Mandrou chamou de crise do satanismo, o jesuíta Friederich von Spee clamou contra a tortura no seu *Cautio criminalis* (1631); Reginaldo Escoto examinou com ceticismo a feitiçaria, ganhando a inimizade de Jaime IV da Escócia, que, uma vez rei da Inglaterra, fez com que se queimassem os exemplares do seu *Discovery of Witchcraft* (1584).²⁶ No século XV, que viu surgir a bula *Summus desiderantis* e o *Malleus*, homens como Molitor (*De Lamiis et Phitonicis Mulieribus*, 1489) e Tinctoris (*Tractatus de secta vaudensium*, cerca de 1460) tinham posições muito mais flexíveis do que a dos dois inquisidores de Colônia. Isto não quer dizer que algum deles duvidasse da existência das bruxas: para Trevor-Roper, a crença nesses seres era indissociável da filosofia da época (mais uma vez, há que lembrar do Jean Bodin economista e jurista). Homens como Escoto e Spee acreditavam neles mas punham em dúvida as formas modernas de detectá-los.²⁷ Opondo Molitor a Sprenger e Kramer, Cardini aponta a

(26) Jaime IV, I na Inglaterra, julgava-se grande entendedor do assunto e em 1597 escreveu a *Demonology* para refutar as posições de Escoto; em 1603 ordenaria que se queimassem todos os exemplares da obra deste autor. Ver Rossel Hope Robins, *Encyclopedia...*, pp. 277-278.

(27) Hugh Trevor-Roper, "A obsessão das bruxas...", p. 137.

especificidade *moderna* da caça às bruxas. O *Tractatus* de Molitor seria um anti-*Malleus*, escrito na forma dialogada e constituindo “um elegante produto de literatura cortesã”; o autor dedicou-o ao arquiduque Sigismundo da Áustria.²⁸ Portanto, curiosamente, foram as forças reacionárias — as mais arraigadamente associadas aos valores feudais e cavaleirescos — que se mostraram mais moderadas, tolerantes e céticas ante os poderes das bruxas. A vertente mais progressista da cultura oficial abraçara de olhos fechados a tese tomista da realidade dos fatos mágicos, “causa que triunfaria no século seguinte, o século dos modernos Estados absolutos”. A realidade dos poderes da feitiçaria significava, mais uma vez, necessidade de repressão: “o que é revelador”, alega Cardini.²⁹ Num século convulsionado, diz ainda este anor, “razão e tolerância encontravam-se do lado da reação, e por sua vez a intolerância e o dogmatismo, a perseguição, ao lado do progresso”, paradoxo compreensível unicamente se associado à passagem traumática dos valores feudais para os modernos, os do Estado absoluto.³⁰ No final do século, triunfava pois a vertente representada por Sprenger e Kramer e retomada cem anos depois por Bodin, Rémy, Del Rio, Boguet, De Lancre e tantos outros: “a linha da intolerância e da fogueira”.³¹ O domínio privilegiado de Satã foram pois os Tempos Modernos, e não a Idade Média.³² Até o século XVIII, seria crescente a dureza dos Estados europeus para com a feitiçaria, o que torna mais uma vez transparente a relação entre absolutismo e obsessão demoníaca.³³ Bossuet, o grande teórico do absolutismo de direito divino, lamentava que todos os feiticeiros do mundo não tivessem um único corpo para serem queimados juntos numa só fogueira.³⁴

Na península Ibérica, a Inquisição foi elemento essencial à consolidação do aparelho de Estado: foi “o melhor auxiliar de Leviatã”, instrumento da monarquia e elemento regulador das relações entre

(28) Ulrico Molitor, *De las brujas y adivinas*, trad., Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez S.A., s.d. Kramer e Sprenger, *Malleus maleficarum*, trad. inglesa de Montague Summers, Londres, Arrow Books, 1978.

(29) Franco Cardini, *op. cit.*, pp. 88-89.

(30) Idem, idem, p. 89.

(31) Idem, idem, p. 90.

(32) Delumeau, *La peur en Occident*, p. 240.

(33) Idem, idem, pp. 353 e 358.

(34) Lucien Febvre, “Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?” — *Annales*, E.S.C., jan-mars 1948, ano III, n.º 1, p. 13.

poder real e poder inquisitorial.³⁵ Em Portugal, onde era maior o arcaísmo do corpo social — talvez demasiadamente “gelatinoso”, para usar expressão alheia ao contexto histórico da Época Moderna —, foi também mais intensa a luta da parcela mais tradicional da sociedade contra o processo histórico que a iria destruir. Este embate teve a Inquisição como lugar privilegiado; dadas as características do caso luso, houve momentos em que as forças envolvidas na luta fizeram do Santo Ofício — mais do que um Estado dentro do Estado, ou ao lado dele — um Estado *acima* do Estado.³⁶ O auxiliar tornava-se, assim, mais poderoso do que o principal protagonista. Um exemplo de que havia choques e conflitos entre camadas sociais encontra-se no fato de o braço inquisitorial se superpor aos interesses dos proprietários de escravos na colônia, prendendo cativos e mantendo-os nos cárceres por anos a fio.³⁷

Se na Espanha a grande investida contra os judaizantes deu-se no período inicial do Tribunal, diversificando-se a caça já no século XVII, os cristãos-novos e conversos portugueses foram os principais perseguidos pelo Santo Ofício luso.³⁸ Talvez devido a esta quase que especialização da atividade persecutória, chegou-se a dizer que as práticas mágicas foram tratadas com maior brandura pela Inquisição portuguesa.³⁹ Não penso assim. Em traços gerais,

(35) Bartolomé Bennassar, “Le pouvoir inquisitorial” in *L’Inquisition espagnole*, Paris, Hachette, 1979, p. 75. Antonio José Saraiva, *Inquisição e cristãos novos*, Porto, Editorial Inova, s.d., p. 15.

(36) Antonio José Saraiva, *op. cit.*, p. 237.

(37) Para citar apenas alguns exemplos: Luzia da Silva Soares, Domingos Álvares, Luís Pereira de Almeida, Mateus Pereira Machado, todos presos em meados do século XVIII. Ver respectivamente *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 11.163; *ANTT*, Inquisição de Évora, m.º 803, n.º 7.759; *ANTT*, Inquisição de Lisboa, n.º 1.134; *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 1.131.

(38) Na Galícia, manifestava-se situação semelhante à portuguesa: o maior número dos delitos examinados pela Inquisição era de judaísmo, os réus sendo, em mais de 50%, comerciantes. Seguiam-se as culpas típicas do contexto pós-tridentino: blasfêmias e bigamia. Jaime Contreras, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia — poder, sociedad y cultura*. Madrid, Akal, 1982, p. 588.

Já em Valência, é predominante a presença mourisca entre os réus. Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI — La Inquisición de Valencia — 1530-1609*, Barcelona, Península, 1980.

(39) Charles Boxer, *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*, trad., Lisboa, Edições 70, 1981, p. 107. Contradiz-se quando, às pp. 107-108, diz que os réus que tiveram experiência com as duas Inquisições consideraram a portuguesa mais rigorosa. De qualquer forma, um tratamento como o dado às bruxas de Zugaramurdi pelo Tribunal de Logroño não era usual na Espanha, onde as práticas mágicas mereceram maior complacência do que outros crimes.

parece-me que a Inquisição de Portugal foi mais rigorosa que a espanhola: não se tem notícia, em Portugal, de casos de indivíduos que, acusados de certas culpas passíveis de foro misto, tenham desejado e pedido para serem julgados pelo Santo Ofício.⁴⁰ Ao contrário: como procurarei mostrar, as atividades inquisitoriais, dos dois lados do Atlântico, semearam horror e pânico, deteriorando o tecido social mesmo quando se dirigiam a crimes menos cobiçados e rentáveis como a feitiçaria e as práticas mágicas.⁴¹

Paradoxalmente, a Inquisição portuguesa teve apenas um Tribunal colonial, o de Goa (1560), enquanto a Espanha contou com três: o de Lima (1570), o do México (1571) e o de Cartagena de Índias (1610). Além disso, tudo indica que foi durante o período de união das duas Coroas (ou, melhor dizendo, durante o período de monarquia dual) que mais se intensificaram os esforços no sentido de se estabelecer um Tribunal no Brasil. Na colônia, corriam rumores neste sentido, e Pyrard de Laval testemunhou o pavor cristão-novo de que se estabelecesse a Inquisição ainda no início do século XVII.⁴² Os cristãos-novos apoiavam a dinastia Bragança enquanto a Inquisição lusa apoiava a Espanha, fechando o cerco sobre aqueles.⁴³ Também os Tribunais coloniais espanhóis foram duros com os cristãos-novos portugueses radicados em possessões de Espanha.⁴⁴

Por todo o período colonial, o Brasil subordinou-se assim ao Tribunal de Lisboa, que, do Reino, respondia pelas causas coloniais. O já naturalmente moroso procedimento do Santo Ofício ficava ainda mais agravado pela distância que se interpunha entre metrô-

(40) Carlos Roberto de Figueiredo Nogueira, *Universo mágico e realidade: aspectos de um contexto cultural — Castela na Modernidade*, tese de Doutorado defendida na USP em 1980, exemplar mimeografado, pp. 182-184.

(41) Anita Novinsky defende a tese de que a burguesia cristã-nova foi o alvo preferido da Inquisição portuguesa. Ver *Cristãos-novos na Bahia*, São Paulo, Perspectiva, 1972, e *Inquisição — Inventário de bens confiscados a cristãos-novos*, Imprensa Nacional — Casa da Moeda — Livraria Camões, s.d.

(42) Arnold Wiznitzer, *Os judeus no Brasil colonial*, trad., São Paulo, Pioneira-Edusp, 1976, pp. 29-31.

(43) Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia*, pp. 107-109. Com Filipe IV aumentou muito o número de presos da Inquisição (p. 105).

(44) Solange Behocary Alberro, "Inquisition et société: rivalités de pouvoirs à Tepeaca (1656-1660)", *Annales, E.S.C.*, 36^e année, n.º 5, set-out. 1981, pp. 758-784. Temendo os efeitos da Visitação de D. Marcos Teixeira à Bahia, muitos cristãos-novos fugiram para Buenos Aires em 1618. Ver J. Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, São Paulo, Pioneira, 1969, p. 103.

pole e colônia.⁴⁵ Fora dos períodos de Visitação — que, com certeza, sabemos que foram três — os comissários e familiares do Santo Ofício farejavam dentre a população colonial as culpas passíveis de serem remetidas ao Tribunal de Lisboa.⁴⁶ Estas podiam ainda ser levantadas a mando de alguns dos bispos coloniais; sabe-se, por exemplo, que em 1579 foram concedidas ao bispo da Bahia as funções de inquisidor apostólico.⁴⁷ Devassas eclesiásticas ou civis também eram encaminhadas ao Conselho Geral da Inquisição de Lisboa para que desse seu parecer sobre as faltas arroladas. Caso merecessem maior cuidado, as testemunhas eram reperguntadas segundo a forma estipulada pelo Regimento inquisitorial.⁴⁸ Só então o Santo Ofício consideraria a possibilidade de se constituir um processo. Caso esta se concretizasse, o acusado seguia para Lisboa, ficava nos cárceres da custódia e começava a ser interrogado. Constatada a sua culpabilidade, continuava o interrogatório nos cárceres do secreto, onde com frequência era submetido a sessões de tortura. Pelo que sei, os processos corriam sempre na metrópole, exceto durante os períodos em que havia Visitação.⁴⁹ Nessas ocasiões, cons-

(45) Os tribunais inquisitoriais teriam capacidade muito limitada de processar: "cinquenta processos por ano era uma média habitual". Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 45. Solange Alberto fala de "lentidão e meticulosidade costumeiras", *op. cit.*, p. 779.

(46) Ver Gonçalves Salvador, *op. cit.*, p. 85. Anita Novinsky, *op. cit.*, p. 21. Esta historiadora foi a primeira a falar da Grande Inquirição realizada na Bahia, em 1646, pelos jesuítas e sob as ordens do bispo D. Pedro da Silva. Ver pp. 72, 73, 124-125, 128-129. Gonçalves Salvador levanta a hipótese de ter o Santo Ofício atuado no Rio de Janeiro antes de 1619 através de um comissário (pp. 95-96). Em 1627, dois comissários visitadores teriam estado no Nordeste e no Sul do país: respectivamente Antonio Rosado e Luís Pires da Veiga (pp. 105-107). Pires da Veiga visitou também Angola, na qualidade de deputado do Santo Ofício. Entretanto, até o presente momento, não temos conhecimento de Livros de assento destas Visitações, apesar de sua existência ser praticamente certa. Para a Visitação de Pires da Veiga à África, ver José Lourenço D. de Mendonça e Antonio Joaquim Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1980, p. 142.

(47) Fortunato de Almeida, *op. cit.*, vol. II, pp. 406-407.

(48) Foram cinco os Regimentos do Santo Ofício: dois no século XVI, dois no século XVII, um no século XVIII, sob Pombal, que manietou os inquisidores. O mais importante deles foi o quarto, de 1640, com base no qual se costuma analisar o funcionamento do Tribunal. Ver José Lourenço D. de Mendonça e Antonio Joaquim Moreira, *op. cit.*, p. 124.

(49) Por exemplo: o processo de Maria Gonçalves Cajada, a Arde-lhe-orabo da primeira Visitação. Ver ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10.748.

tituíam-se em separado dos assentos dos interrogatórios presididos pelo visitador, que integram os Livros da Visitação.

Os colonos temiam pela chegada dos navios, que freqüentemente traziam a papelada inquisitorial determinando prisões ou novos interrogatórios. Antonia Maria, a "relapsa" que atendia encomendas de feitiços em Pernambuco, mandou reperguntar todas as testemunhas que depuseram contra ela. Estava nessa ocasião já em Lisboa, nos cárceres do secreto, onde permaneceu por bastante tempo.⁵⁰ O processo de Isabel Maria nos dá o exemplo de um auto de entrega do réu ao capitão do navio: "Digo eu João de Freitas Monteiro, capitão que sou da nau Nossa Senhora da Madre de Deus, São José e Almas, que se acha surto no Porto do Pará para seguir viagem para a cidade de Lisboa, que é verdade que recebi de Manoel Pedro Nunes e José Gonçalves Chaves, a bordo do dito navio, a Isabel Maria, presa a ordem dos Ilustríssimos Senhores Inquisidores Apostólicos, da Imposição da Corte e cidade de Lisboa *da mão dos ditos familiares*. Também recebi um embrulho em papel, que consta de uma cruz de filigrana e uma cadeia de braço com uma verônica esculpida a Imagem de Nossa Senhora da Conceição e São Bento, e um anel de ouro com uma pedra falsa, em que diz pesa seis oitavas menos quinze grãos, para entregar por conta e risco da dita Isabel Maria ao Tesoureiro Geral do Santo Ofício. Como também recebi o *maço de papéis* lavrado para entregar em o dito Santo Tribunal, por haver recebido tudo do deduzido neste dos Familiares acima, que tudo me obrigo, levando-me Deus a bom salvamento do navio, *entregar a dita presa ao Alcaide dos Cárceres do Santo Ofício; e ouro ao Tesoureiro Geral dele...*"⁵¹

A carta é datada de 25 de novembro de 1756, e dois anos depois Isabel Maria saía em Auto Público como leve suspeita na fé. O seu processo e o de Adrião Pereira de Faria, que saiu culpado no mesmo Auto e, além de açoitado, abjurou em forma, devem ter relação com a Visitação que, cinco anos depois, chegou ao Grão-Pará capitaneada por Geraldo José de Abranches: ambos eram desta região, e ambos foram processados por feitiçaria.⁵² Além de exemplificar um procedimento que deveria ser usual, indicando a rede atuante de esbirros da Inquisição na colônia, o auto de entrega de

(50) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

(51) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 5.180. O grifo é meu.

(52) Amaral Lapa desconhece estes processos e nada diz sobre os antecedentes da Visitação ao Grão-Pará. Ver introdução ao *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará — 1763-1769*, pp. 19-79.

Isabel Maria acusa a complexidade da religião vivida, o desnível entre a concepção erudita de feitiçaria e a vivência popular: a ré, feitiçeira, trazia sobre si imagens de santos; por fim, este documento aponta a gula desmedida do Santo Tribunal, que não poupava sequer as contribuições mais humildes: tudo era matéria de confisco.

As três Visitações voltaram-se para regiões economicamente significativas da colônia: Bahia, Pernambuco, Grão-Pará (para onde Pombal dirigiu atenções especiais, nomeando seu irmão como governador deste Estado).⁵³ O zelo redobrado que os inquisidores dispensavam aos colonos das áreas mais pujantes parece ter perdurado por todo o período colonial: "As regiões do Brasil mais procuradas e vigiadas pelo Santo Ofício da Inquisição são sempre as de maior prosperidade", diz Anita Novinsky.⁵⁴ Examinando as tabelas referentes às distribuições de culpas por região e período (ver p. 386 deste trabalho), temos, por exemplo, o predomínio das Minas no século XVIII, e isto num período em que não se fizeram Visitações: no segundo quartel do século. Já no final, quando Geraldo José de Abranches estabeleceu a Visitação no Norte, esta região acaba pesando mais. No caso específico da feitiçaria, o fato de predominar nas regiões mais ricas significa, como já se disse acima, que sincretismo e práticas mágicas se intensificavam e ganhavam complexidade na razão direta em que se desenvolvia o processo de colonização, a produção de riqueza, em que crescia o número de escravos africanos. No caso dos cristãos-novos, é óbvio que havia-os mais ricos naquelas partes em que a prosperidade era maior.⁵⁵ Em termos gerais, o que parece claro é que tanto a Inquisição como a Coroa trabalhavam no sentido de trazer as populações destas zonas mais "ordenadas" e homogeneizadas: nestes pontos nevrálgicos, heresias, feitiços, dissidências, adultérios, incestos, bigamias eram mais ameaçadores e, portanto, menos tolerados. A existência das Devassas episcopais comprova esta preocupação normalizadora: era procedimento regulamentado pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, e se inseriam no contexto pós-tridentino de incorporar fiéis ao seio da Igreja, extirpar idolatrias, desbastar a religiosidade

(53) Ver Marcos Carneiro de Mendonça (org.), *A Amazônia na era pombalina* — Correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça, 3 v.

(54) *Cristãos-novos na Bahia*, p. 111.

(55) Para a voracidade inquisitorial ante os confiscos de bens, ver Novinsky, *op. cit.*, p. 65.

popular dos traços folclóricos.⁵⁶ Nesta qualidade, deveriam ter-se realizado por toda a colônia, de Norte a Sul; entretanto, até o presente momento, sabe-se que ocorreram em apenas três regiões da colônia: Minas Gerais, onde foram mais periódicas, abrangentes e extensas que as demais, tendo lugar desde os primeiros anos da década de 20 do século XVIII e finalizando com a entrada do novo século; Mato Grosso, que teve sua devassa episcopal no último quartel do século XVIII, época em que a região já vivia franca decadência;⁵⁷ Ilhéus, que em princípio do século XIX, quando ocorreram, ainda era importante na economia colonial.

No que diz respeito à devassa mineira e à baiana, a importância econômica justificava o empenho em "normalizar" a vida dos habitantes. No caso cuiabano, a iniciativa se deveu antes ao papel estratégico daquela zona fronteiriça.

Por tudo que foi dito, parece claro que também na colônia a Inquisição foi auxiliar do Estado, autonomizando-se em determinados momentos. Também na colônia os aparelhos de poder afiaram suas garras e procuraram legitimar-se através da perseguição e punição de comportamentos heterodoxos e desviantes: como o Deus monoteísta que só pode existir em oposição ao Diabo, Inquisição e Estado buscavam os elementos da sua seiva no seio da população colonial mestiça, sincreticamente religiosa e indiscutivelmente diferente dos moldes europeus.⁵⁸ Não foi exatamente "tangidos pelo amor" que vieram os Visitadores à colônia, ao contrário do que quis uma historiadora.⁵⁹

(56) Ver Laura de Mello e Souza, "As devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: Fonte primária para a História das Mentalidades" — *Anais do Museu Paulista*, tomo XXXIII, S. Paulo, 1984, pp. 65-73.

(57) Luís Mott publicou a devassa baiana: "Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos", *Centro de Estudos Baianos*, Salvador, 1972. A devassa mato-grossense foi recentemente descoberta pelo historiador colombiano Fernando Torres, que tem escrito artigos com base nela, entre os quais "El crimen del amor — el amor ilícito en una visita pastoral del siglo XVIII", ex. mimeografado.

(58) Nessa linha de interpretação, mas voltada para o caso específico das Minas, ver minha análise sobre os esforços "normalizadores" das autoridades coloniais no século XVIII. Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do ouro — a pobreza mineira no século XVIII*, Rio, Graal, 1982, cap. 3: "Nas redes do poder", pp. 91-140.

(59) Sonia Siqueira, *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, São Paulo, Ática, 1978, p. 187. Diz ainda a autora que a função inquisitorial era

Enquanto a Inquisição desenrolava sobre o Brasil a sua rede de familiares, comissários e visitantes, valendo-se ainda da colheita de culpas encetada pelas Devassas episcopais, autoridades civis legislavam sobre a humanidade que, à medida que avançava o século XVIII, cabia cada vez menos na fôrma metropolitana. No século XVIII, as Câmaras Municipais eram encarregadas de verificar se havia recurso à feitiçaria e se existiam na comunidade bruxas às voltas com a cura e benzedura de animais, que se servissem de relíquias diabólicas e estabelecessem pactos demoníacos.⁶⁰ Em 1780, o conde de Povolide informava Martinho de Mello e Castro acerca de cerimônias ao ar livre promovidas por negros da Costa da Mina, nas quais tinham papel importante um altar com ídolos, bodes vivos, sangue de galo, bolos de milho ofertados aos participantes: em suma, precursoras das sessões de candomblé. Afinado com a tendência européia de demonizar as manifestações da cultura popular, Povolide via o evento como um sabbat, procurando enquadrá-lo conforme se fazia com a feitiçaria em Portugal.⁶¹

Como se tem visto, parece evidente que a caça às bruxas só poderia ocorrer na Época Moderna. Exercidas desde tempos imemoriais por povos diversos, a feitiçaria e as práticas mágicas mudaram de feição sob o impacto das novas formas de organização das instituições e do poder que vieram à tona a partir de fins do século XIV. A intolerância em relação a bruxas, alcoviteiras, adivinhas crescia à medida que se tornavam irreversíveis a desestruturação do sistema feudal, a organização do poder na forma de Estados monárquicos, a conscientização, por parte da Igreja, de suas limitações enquanto detentora e propagadora do cristianismo como religião hegemônica. A feiticeira, portanto, não foi a “filha da miséria”, caracterizada por Michelet no século passado. Foi antes um dos frutos do nascimento de uma nova época, um dos sintomas do parto doloroso que geraria ainda as legiões de expropriados pré-capitalistas, os doentes mentais e tantas categorias excluídas.

Dentre elas, foi a feiticeira que mais ódios gerou, porque corporificou, de maneira exemplar, o embate entre dois mundos: o da cultura popular, da tradição oral e iletrada partilhada pela grande maioria da população européia, e o da cultura erudita, letrada, escri-

antes persuasória que punitiva: “Em princípio, amar, não odiar” — p. 267. Não me parecem observações pertinentes, como certamente se depreende da linha interpretativa adotada neste trabalho.

(60) *Apud* Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, p. 77.

(61) *Idem*, *idem*, pp. 188-189.

ta, exclusiva a um número restrito de intelectuais mas sob a mira dos primeiros tiros daquilo que viria a ser um formidável bombardeio: o advento da imprensa. Fenômeno multifacetado e polifônico, atrelou-se a várias das transformações que lhe foram contemporâneas. Daí tantas explicações para sua eclosão: as guerras religiosas,⁶² o desencantamento do mundo promovido pelo advento do protestantismo, a intensificação das tensões vicinais numa sociedade pauperizada,⁶³ a percepção da Igreja de que se tornava cidadela sitiada,⁶⁴ a aculturação dos campos flamengos e franceses,⁶⁵ e muitas outras. Em quase todos os estudos recentes, entretanto, coloca-se a questão do embate entre dois mundos diversos, variando as interpretações e inferências feitas a partir deste já quase consenso.

Os historiadores franceses dão muita importância à existência dos dois níveis, o popular e o erudito. Enxergam a inter-relação entre eles, mas tendem a valorizar o pólo da cultura das elites.⁶⁶ Ao tratar da presença do diabo na vida cotidiana da Época Moderna, Mandrou dá-lhe dupla filiação: a literatura jurídica e teológica, e a tradição oral.⁶⁷ Entretanto, ao aprofundar a análise, sujeita a existência da caça às bruxas à atitude persecutória dos juízes e explica seu desaparecimento através da penetração de idéias já ilustradas no seio da magistratura francesa. Muchembled, que tanto se preocupa com a questão da cultura popular, acaba aproximando-se de Mandrou: afirma que, quando a doutrina demonológica vinda de cima encontra funcionários zelosos em aplicá-la, a perseguição se intensifica.⁶⁸ Delumeau e seus discípulos — entre eles Muchembled — vêem a feitiçaria sob o prisma da perseguição, caracterizando-a como “autodefesa da ética dominante” em face da cultura popular, “invasora”. Neste contexto, Bodin, Jaime I, Rémy, Boguet, De Lancre, Del Rio constituiriam uma “elite amedrontada” às voltas com

(62) Hugh Trevor-Roper, “A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII”, in *op. cit.*

(63) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1980.

(64) Jean Delumeau, *Un Chemin d'Histoire*, Paris, Fayard, 1981. Ver também *La peur en Occident*.

(65) Muchembled, “Sorcières du Cambrésis...”, p. 161; “L'autre côté du miroir...”, p. 298.

(66) Muchembled, “Sorcières du Cambrésis...”, p. 196. Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, p. 67; este autor enfatiza a mistura de elementos populares e eruditos. À p. 161, Muchembled diz que o estereótipo vem de cima.

(67) Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, p. 83.

(68) Muchembled, “L'autre côté du miroir...”, p. 302.

verdadeira “empresa de expropriação” dirigida contra a cultura e tradição populares.⁶⁹ Apesar da construção demonológica ser vista como mistura de obsessões elitistas e fragmentos da realidade social e da cultura popular, os ingredientes principais seriam aqueles, e não estes.⁷⁰ Enfatizar a perseguição acaba, assim, por destacar a “ideologia aterrorizante” da elite e não esclarecer suficientemente o caminho tortuoso através do qual o próprio estereótipo foi construído.⁷¹

Deixando-se algumas vezes enredar pelo fascínio da feitiçaria como construção mental imposta de cima para baixo, os historiadores ingleses, entretanto, avançam mais no sentido de esmiuçar as diversas vertentes em jogo na formulação da idéia moderna de feitiçaria. Keith Thomas procurou mostrar que a noção milenar de *maleficium*, comum à concepção popular (e segundo a qual certas pessoas têm o poder de provocar danos), foi elaborada pelas elites e acabou gerando a noção de sabbat, que, na origem, tinha natureza diferente, assentada nos escritos teológicos.⁷² Thomas aponta ainda para a existência de um ódio popular às bruxas, que a literatura demonológica e o advento dos processos canalizaram de forma exemplar.⁷³ Deixando-se atrair pela idéia do estereótipo construído pelas elites, Cohn apresenta, simultaneamente, interpretação análoga à de Thomas, destacando que, na Baixa Idade Média, passou-se a adotar procedimento inquisitorial em relação ao malefício.⁷⁴ Rowland, marcando a análise por uma interpretação mais antropológica, mostrou que a relação sabbat/malefício valeu-se de formulações dotadas de estrutura formal diversa. Vidas de santos, contos populares mágicos e confissões de culpas de feitiçaria teriam estrutura diacrônica, assentada na seqüência de eventos e necessárias para traduzir as relações entre o mundo natural e o sobrenatural. Já a concepção demonológica, escolástica, era abstrata, atemporal, sincrônica.⁷⁵ A fusão das duas concepções, produzindo um novo mito, ocorreu simultaneamente ao pico da perseguição às bruxas.⁷⁶ Nas palavras de Rowland, a

(69) Delumeau, *La peur en Occident*, pp. 384, 385, 388; Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, “La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg aux XVI^e et XVII^e siècles”, p. 93.

(70) Muchembled, “L'autre côté du miroir...”, p. 294 e p. 288.

(71) A expressão é de Delumeau, *op. cit.*, p. 243.

(72) K. Thomas, *op. cit.*, p. 449.

(73) Idem, idem, p. 461.

(74) Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 207 e p. 214.

(75) Rowland, “Anthropology, Witchcraft, Inquisition”, pp. 20-21.

(76) Thomas, *op. cit.*, p. 455. Cohn, *op. cit.*, p. 320.

crença em feitiçaria derivou do processo de mediação institucional entre níveis culturais numa sociedade complexa.⁷⁷

Gustav Henningsen faz algumas afirmações que parecem contraditórias. Diz que a "mitologia demoníaca da bruxaria foi um produto da elite culta, e não da mente popular"; entretanto, vê a bruxomania como "fruto da cópula" entre cultura popular e cultura erudita e acredita que, "nas zonas em que não existiam crenças populares em torno da bruxaria, tampouco houve perseguição de bruxas".⁷⁸ Pensando nas análises de Carlo Guinzburg, parece-me importante ressaltar que a feitiçaria remete à questão da circularidade dos níveis culturais, tornando-se muitas vezes difícil detectar predominâncias do erudito sobre o popular e vice-versa. As elites culturais reelaboraram manifestações da cultura popular à luz da demonologia; esta, por sua vez, não poderia ter-se constituído sem o recurso a tradições folclóricas milenares. Em outras palavras: a demonologia como saber foi apanágio das elites cultas, mas dela nunca estiveram ausentes os elementos populares, num trabalho surdo e constante. Guinzburg mostrou-nos modelarmente como o moleiro friulano Mennocchio construiu uma cosmogonia herética em que se entrelaçavam temas populares e eruditos, adquiridos muitas vezes através de leituras como o *Decameron* e as *Mil e uma noites*.⁷⁹ Com base ainda em Guinzburg, caberia dizer que, de fato, houve cópula, mas houve também percepção do divórcio entre um e outro nível. Igreja e Estado modernos pasmaram ante a multiplicidade de concepções religiosas e de realidades sociais a serem administradas e, na sua perspectiva, homogeneizadas. A consciência do imenso fosso aberto entre dois universos em confronto engendrou e legitimou a repressão; por outro lado, tratava-se muitas vezes de luta suicida, já que um e outro mundo se entrelaçavam.

Por fim, caberia dizer que, conforme demonstram as leis já citadas e documentos de diversa natureza, era generalizada a crença nas bruxas em Portugal. No entanto, a perseguição a elas foi menor neste país do que em vários outros pontos da Europa. A simples existência da crença não serve, assim, para explicar o maior ou menor grau da repressão.

A polémica sobre a feitiçaria permanecerá aberta ainda por muito tempo. Na encruzilhada dos níveis culturais diversos, entre-

(77) Rowland, *op. cit.*, p. 32.

(78) Henningsen, *El abogado de las brujas*, respectivamente pp. 349, 346 e 343.

(79) Carlo Guinzburg, *Le fromage et les vers*, trad., Paris, Flammarion.

tanto, a feitiçaria colonial assume posição privilegiada como objeto de estudo dotado de alto potencial elucidativo. O embate entre o popular e o erudito torna-se, de certa forma, exacerbado no seio do Sistema Colonial e à luz de formação social tão complexa — sob os mais diversos ângulos — como a da colônia. Para o estudo de discursos imbricados, a feitiçaria colonial parece-me funcionar como uma espécie de lente de aumento. No fogo cruzado destes discursos diversos, cruza-se ainda a condição metropolitana do inquisidor e a colonial do réu: sem dúvida, uma intimidação a mais.

ATRIBUIÇÕES DA INQUISIÇÃO: PULVERIZAR A PERSEGUIÇÃO E ATÍCHAR MEMÓRIAS

A bruxaria é, por definição, um crime impossível, diz Gustav Henningsen: “o característico do papel de bruxa é que se trata de um papel fictício, aplicado e vazio: a bruxa não pode voar nem estragar nada com seu olhar (mau-olhado)”.⁸⁰ Do ponto de vista da razão, o autor está correto. O célebre ensaio de Montaigne sobre a feitiçaria, contemporâneo à cruz incandescente e gigantesca em que ardiam seres humanos, já deixava transparecer a perplexidade ante o fato de se queimarem pessoas às quais eram atribuídos esses crimes impossíveis.⁸¹ E, como mostrou Mandrou, foi necessário que todo o sistema de crenças em que se alicerçavam os imbricados discursos sobre a feitiçaria se desestruturasse para que triunfasse a posição racionalista e ilustrada.⁸² Montaigne praticamente não teve eco nas suas preocupações, contrariamente ao que aconteceu com Malebranche; só então se firmou a proposição do primeiro: de que cozinhar homens vivos era pagar preço demasiadamente alto às conjecturas.⁸³

Captando e promovendo o cruzamento entre as formulações eruditas e populares, o procedimento inquisitorial foi modelar no sentido de criar e perpetuar o estereótipo sobre feitiçaria, fazendo com que os acusados confessassem.⁸⁴ Agiu basicamente em duas frentes:

(80) Gustav Henningsen, *El abogado de las brujas*, p. 345.

(81) Montaigne, *Essais*, Livre III, chap. XI.

(82) Mandrou, *Magistrats et sorciers...*, pp. 539-540.

(83) “Après tout, c’est mettre ses conjectures à bien haut pris que d’en faire cuire un homme tout vif” — Montaigne, *op. cit.*, p. 1003.

(84) Ver Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, p. 81.

a individual, atizando a memória de cada um e esmiuçando vidas, medos e desejos; a coletiva, exacerbando conflitos sociais, tensões interpessoais, criando um canal para que se multiplicassem delações, ódios e procedimentos escusos: enfim, para que a ação inquisitorial, pulverizando-se, se generalizasse em âmbito muito mais amplo do que o permitido pela capacidade de atuação do Tribunal enquanto instituição.

O Brasil colonial não teve Tribunais próprios como a América Espanhola; entretanto, como esta, viveu no pânico das inquirições inquisitoriais. Conheceu, pois, a "microfísica de poder" que, mesmo a distância, emanava da Inquisição: como viu Gonçalves Salvador, seus tentáculos se estendiam até aqui.⁸⁵ Anualmente, no primeiro domingo da quaresma, fazia-se ler e afixar nas igrejas do Reino e dos domínios ultramarinos um edital que estabelecia as culpas sujeitas à alçada inquisitorial.⁸⁶ Ficava assim aberto o canal às denúncias e à delação. O medo das Visitações no Brasil gerou denúncias até de mortos.⁸⁷

Através de mecanismos arbitrários mas perfeitamente condizentes com a noção moderna de Justiça, enredava-se o réu numa teia impossível de ser desembaraçada. A Inquisição portuguesa admitia "testemunhas de ouvida", ou seja, que pessoas testemunhassem sobre fatos dos quais tinham ouvido falar sem, no entanto, terem-nos presenciado. Além disso, não exigia idoneidade das testemunhas: qualquer depoimento valia, inclusive o de crianças.⁸⁸ Juízes e demonólogos célebres como Boguet e De Lancre valorizavam testemunhos deste tipo, mesmo sob tortura.⁸⁹ Pelo próprio fato da culpabilidade ser construída aprioristicamente, "todas as facilidades eram dadas à entrada das denúncias, e todas as dificuldades eram postas à sua eliminação ou exclusão".⁹⁰ Em Portugal lançava-se mão ainda do que Saraiva denominou "curioso dispositivo de multiplicação": caso as testemunhas fossem pouco numerosas, o Regimento ordenava que, de cada ato ou cerimônia repetida, se fizesse uma pergunta diferente.

(85) *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, pp. 119-120.

(86) José Lourenço D. de Mendonça e Antonio Joaquim Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, p. 283 e segs.

(87) A. Wiznitzer, *Os judeus no Brasil colonial*, p. 13. Nos Livros de Visitações, são freqüentes as denúncias de pessoas que já morreram, e que em vida tinham agido contrariamente ao que a Inquisição rezava como correto.

(88) Saraiva, *Inquisição e cristãos-novos*, p. 80.

(89) Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 138 e p. 193.

(90) Saraiva, *op. cit.*, p. 79. Muchembled, "Sorcières du Cambrésis...", p. 169.

Desdobravam-se assim as denúncias para dar ao réu a ilusão de que eram mais numerosas do que na realidade.⁹¹ Por fim, defendia-se o autor das denúncias através do segredo, que permitia ainda ocultar sempre ao réu sua verdadeira situação ou as eventuais possibilidades de se esquivar da armadilha inquisitorial colocada a cada interrogatório. Na formulação benevolente de Caro Baroja, o Santo Ofício foi um “tribunal enigmático” assentado no segredo.⁹² Já para Bennassar, os procedimentos secretos desenvolvidos “à perfeição” pela Inquisição ibérica são conformes “à tendência da época que identificaríamos com o desenvolvimento do Estado Moderno, sua vontade de poder e de controle dos súditos”; na Espanha, homens como Fernando de Aragão, Cisneros e Carlos V se empenharam a fundo em conservar este procedimento, malgrado o escândalo inicial que suscitou.⁹³ Em Portugal, o próprio Regimento, apesar de impresso, era secreto, mantendo-se reservado aos juizes da Inquisição, talvez ao promotor, e fora do alcance do público e dos réus, dos advogados e da maior parte dos funcionários. Os réus ignoravam assim as peças do processo, sua organização, as normas que o regiam, a lei que os julgava, as decisões dos juizes, os indivíduos que os acusavam.⁹⁴ Nas peças que, segundo o Regimento, deveriam ser lidas ao réu — como a Prova da Justiça e a Sentença, lida no Auto de Fé —, a linguagem era vaga e elíptica quando tratava de pessoas e lugares, buscando assim preservar os delatores: “Uma testemunha da Justiça testemunha jurada, ratificada e havida por repetida na forma de Direito diz que sabe pela razão que dá que o Réu José Francisco se achou em certo lugar com certa companhia, a quem pediu que fosse a uma Igreja meter uns papéis debaixo da pedra de ara para que sobre eles se dissessem algumas missas...” Ou ainda: “Outra testemunha da Justiça (...) diz que sabe pela razão que dá que o réu José Francisco se achou em certo lugar, onde deu a certa pessoa para tresladar...”⁹⁵

Tanto na Prova da Justiça quanto na Sentença, a diluição de pessoas e lugares no corpo do texto parece ter por objetivo destacar ainda mais as culpas do réu, exaustivamente descritas mesmo quando

(91) Idem, idem, p. 84.

(92) *Inquisición, Brujería y Criptojudaísmo*, p. 280.

(93) B. Bennassar, “L’Inquisition, ou la pédagogie de la peur”, in *L’Inquisition Espagnole*, pp. 123-124.

(94) Saraiva, *op. cit.*, pp. 100-101.

(95) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767 — “Publicação da Prova da Justiça”.

repetidas por testemunhas diferentes. As duas sentenças dos processos da relapsa Antonia Maria, por exemplo, são verdadeiros compêndios de orações mágicas e feitiçarias, reconstituídas a partir de depoimentos de pessoas que, para o público, permanecem anônimas. Omitem-se nomes mesmo quando se trata de confissões da ré transcritas pela Inquisição: "Disse, e confessou, que em certa ocasião, por se achar presa na cadeia, uma pessoa sua conjunta, consultou outra para que lhe ensinasse algum remédio para a mesma ser solta; e com efeito ambas fizeram um fervedouro..." Passa-se, então, à descrição do ritual. E mais adiante: "E que outra pessoa lhe pedira fizesse algum remédio, para que uma, com quem tinha andado em ilícita amizade, quisesse continuar o mau-trato, como dantes, fazendo-lhe certa promessa, se surtisse efeito. E movida ela Ré do interesse, foi à casa da dita pessoa, e pedindo um queijinho de cabras, se puseram ambas a uma janela..."⁹⁶ A manutenção da elipse nestes casos em que é a ré quem relata, dando os nomes dos coadjuvantes, confirma a idéia de que, além da preservação do segredo em torno da identidade dos delatores, visava-se agigantar a culpa da processada por meio do recurso formal. No espaço da infração e da punição, só ela é provida de identidade: é a única atriz.

Através dos familiares e da utilização de recursos persuasórios, como os sermões, as procissões, os Autos de Fé, a Inquisição penetrava no cotidiano e, segundo um historiador liberal do século passado, convertia o "gênero humano em um bando de delatores e a sociedade cristã em uma horda de espiões".⁹⁷ A fúria persecutória valia-se de antagonismos pessoais ou sociais e acabava reproduzindo-os e fazendo com que se perpetuassem.⁹⁸

Como na Espanha, também no Brasil colonial a maior parte das denúncias advinha de vizinhos, parentes e amigos.⁹⁹ No final

(96) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.º 1.377. Sentença do segundo processo.

(97) Mendonça e Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, p. 133. Para Sonia Siqueira, que não consegue ir tão longe quanto o historiador português, as acusações mútuas entre membros de uma mesma família mostram a solidez dos laços cristãos, que se sobrepuham à instituição familiar. *A Inquisição portuguesa e a sociedade colonial*, p. 257. Para a utilização do persuasório, ver Francisco Bethencourt, "Campo religioso e Inquisição em Portugal no s. XVI", ex. mimeografado.

(98) Ver, para outro contexto, Muchembled, "L'autre côté du miroir...", p. 290.

(99) B. Bennassar, "Le pouvoir inquisitorial", in *L'Inquisition Espagnole*, p. 96.

do século XVI, Madalena de Calvos era amiga e confidente de Leonor Martins, de alcunha a Salteadeira, mulher sem marido e degredada do Reino por feitiçaria. Leonor lhe contara em segredo sobre as feitiçarias que conhecia, chegando até a lhe mostrar o familiar que trazia impresso na carne da ilharga, de que se falou nos capítulos anteriores. Quando a Visitação de Heitor Furtado de Mendonça chegou a Pernambuco, Leonor se apavorou: "lhe pedia muito que lhe tivesse em segredo todas as ditas coisas que lhe tinha descoberto, e que não lhe fizesse mal e as não denunciasses nem dissesse nesta Mesa (a da Visitação), e ela denunciante lhe prometeu de a não descobrir".¹⁰⁰ Mas traiu a companheira e correu à Mesa para relatar o ocorrido, desnudando a fragilidade da feitiçeira ante as ameaças do mundo e a violência dos aparelhos de poder. A delação mútua grassou também no grupo baiano preso em meados do século XVIII por porte de bolsa de mandinga; entretanto, verificou-se em contexto diverso: os amigos passaram a se acusar depois de presos, os depoimentos incriminadores de uns contra os outros recaindo principalmente sobre Mateus Pereira Machado, acusado tanto por José Martins como por Luís Pereira de Almeida.¹⁰¹ O mesmo caso ocorre em dois outros processos nos quais os réus estavam envolvidos na mesma culpa: os de José Francisco Pereira e José Francisco Pedroso, acusados em Lisboa de participação no sabbat de Val de Cavalinhos e dos Campos da Cotovia.¹⁰²

Mas havia também movimentos de solidariedade entre presos, principalmente se não tivessem envolvimento ou infrações comuns (pois, neste caso, cada um tratava de se livrar da melhor forma possível). Quando ainda se achava preso no aljube da Bahia, o carpinteiro pardo José Fernandes foi atemorizado pelos companheiros de cativeiro: diziam-lhe estes "que se acaso no Santo Ofício fizesse a mesma confissão que lá havia feito, certamente lhe mandavam tirar a vida".¹⁰³ Confessando aos poucos, à proporção que aumentava o cerco inquisitorial — como aliás era de praxe entre os presos do Santo Ofício —, a negra Joana foi advertida pelos inquisidores: interpelaram-na por qual motivo não confessara desde o início os

(100) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias de Pernambuco — 1593-1595*, introd. Rodolfo Garcia, São Paulo, ed. Paulo Prado, pp. 108-110.

(101) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.131; ver também processos 508 e 1.134.

(102) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.774 e n.º 11.767.

(103) ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.º 8.909.

episódios que depois foi revelando. "Disse que a razão que tivera para se não confessar logo tudo fora porque a instruíram as presas, para que negasse tudo o que pudesse negar; e não declarasse as suas culpas".¹⁰⁴

Muitas vezes, os delatores também caíam nas malhas da Inquisição, como mostram os processos de Violante Carneira e Arde-lhe-o-rabo. A primeira fora voluntariamente testemunhar contra Maria Gonçalves Cajada, a Arde-lhe-o-rabo, em 22-8-1591: acusara-a de feiticeira, relatando o episódio examinado nos capítulos anteriores, segundo o qual a famosa bruxa do tempo da Primeira Visitação costumava alimentar o diabo com a carne de uma chaga que tinha no pé. O que Violante Carneira não podia saber era que, àquela altura, ela própria já tinha sido denunciada por um antigo amante: dois dias antes, em 20-8-1591, Bernardo Pimentel fora espontaneamente acusá-la de proferir as palavras da Missa durante o ato carnal.¹⁰⁵ Impassíveis, sem darem sinal de si, os inquisidores colheram uma e outra denúncia. Sobre a cabeça de cada testemunha pesava sempre a ameaça de ser transformada em réu por procedimento análogo ao que ela tivera quando denunciara voluntariamente um conhecido. Em outras palavras, a Inquisição transformava cada testemunha num réu em potencial. Em vez de desencorajar as denúncias, entretanto, esta possibilidade ameaçadora fazia com que proliferassem ainda mais: todos tentavam livrar-se de eventuais denúncias e ganhar a confiança do inquisidor, apresentando-se enquanto delatores. Daí tantas apresentações e denúncias voluntárias, às quais concorria ainda o fato de os confessores incitarem suas ovelhas a se apresentarem à Mesa da Visitação todas as vezes que julgavam serem os pecados delas pertencentes à alçada inquisitorial.¹⁰⁶ Pulverizado, pois, o poder do Santo Ofício criava múltiplas cadeias de delação, sempre impregnadas de um pavor difuso e onipresente.

(104) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 2.691.

(105) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 12.925 — "Processo de Violante Carneira cristã-velha moradora nesta cidade"; *ANTT*, Inquisição de Lisboa, processo n.º 10.748 — "Processo de Maria Gonçalves Cajada, cristã-velha."

(106) Acompanhando um rol de culpas remetido do Recife para Lisboa a fim de ser examinado pelo Conselho Geral da Inquisição, seguiu, em 1728, uma breve carta, provavelmente escrita por um Comissário do Santo Ofício, que elucida esta matéria: "Remeto estas cousas, e apontamentos vários que fiz de várias pessoas que me vieram denunciar o que sabiam de alguns sujeitos, obrigados do escrúpulo ou mandados pelos confessores". — *ANTT*, Inquisição de Lisboa, m.º 27-20, Novos Maços. Grifo meu.

A perseguição generalizada valia-se, por fim, de inimizades de vários tipos. Acusado, juntamente com seu irmão Salvador, de roubar partículas consagradas e usá-las como mandinga, Antonio de Carvalho Serra ficou quinze meses preso na colônia e, depois, seguiu para Lisboa, onde acabou morrendo. A certa altura do processo, o vigário da Igreja da Conceição de Mato Dentro atestou que tudo não passava de falso testemunho de um inimigo do réu que desejava dormir com sua cunhada.¹⁰⁷ Caindo pela segunda vez nas malhas da Inquisição, Antonia Maria procurou alegar que as acusações contra ela tinham partido de pessoas que eram suas “inimigas capitais”: Bárbara de Mello a odiava por desconfiar que mantinha relações com seu marido, desejando ardentemente vê-la longe de Pernambuco e ameaçando-a de “que a havia de fazer lançar fora daquela terra”; seu senhorio, proprietário das casas em que morava, fora instigado pela mulher a botá-la no olho da rua, o que de fato fez; dizia a esposa ciumenta que, mesmo que fosse preciso vender o manto da cabeça, “havia de buscar testemunhas falsas para fazer outra vez vir presa ela ré pelo mesmo crime por que tinha sido degredada para aquela cidade”. O pedreiro Domingos Gonçalves a procurara para ver se conseguia a cura para uns achaques de soluços que o atormentavam; o remédio ministrado por Antonia não surtiu efeito, e o homem “se foi à casa dela Ré muito colérico, e furioso, dizendo que havia de dar com um pau nela Ré e que a havia de açoitar e acusar ao Santo Ofício, fazendo-lhe muitas más ausências em todo o lugar aonde se achava, injuriando a ela Ré com nomes muito afrontosos”. Entre os numerosos inimigos que alega ter, arrola também Joana de Andrade, com quem já foi anteriormente dito que Antonia tinha relações de disputa profissional. Por fim, a ré finaliza as contraditas dizendo que “era uma mulher estrangeira que foi para a dita cidade sem ter nela parentes alguns que lhe acreditassem e defendessem de tantos aleives quantos lhe levantavam os seus inimigos (...), e como estes inimigos eram naturais da dita cidade onde tinham parentes e amigos, era fácil confederarem-se todos para fazer a ela Ré este mal, e lançarem-na fora da cidade em vingança do ódio que lhe tinham, e nesta forma não só jurariam falso as testemunhas que tem contraditadas, mas as mais de que agora não tem lembrança, que seriam parentes e amigos dos ditos inimigos da Ré...”¹⁰⁸

(107) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.078.

(108) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377, contraditas do segundo processo.

Impregnando a trama das relações sociais, a perseguição movida pelo Santo Ofício agravava tensões já existentes e desencadeava novas: ganhava adeptos, verdadeiros arautos da ideologia que corporificava. Em muitas das páginas do *Compêndio narrativo do Peregrino da América* encontram-se traços do procedimento desenvolvido pela Inquisição. Ao criticar a *quigila* dos escravos africanos, Nuno Marques Pereira o faz nos moldes do pensamento demonológico abraçado pelos inquisidores: "é um pacto explícito, que fazem estes gentios com o diabo, sobre o qual assenta alguma conveniência corporal da parte do que o faz: como de terem bom sucesso na guerra, fortuna na caçada, na lavoura, etc. Procedem estes pactos, e quigilas, *de ter o diabo grande inveja da criatura racional*, e querer por vários meios induzi-la a pecar, fazendo-a guardar seus preceitos, e mandamentos, para a precipitar no Inferno. Esta quigila, ou pacto, *passa por tradição a filhos, netos e mais descendentes*; porém, como estes não foram os motores do pacto, fica sendo neles implícito: *e como ignoram a causa, não tem a culpa tanta graveza, como a de seus pais, e ascendentes*, que o fizeram expressamente".¹⁰⁹ Na adoção da idéia da feitiçaria como hereditariamente transmissível, da diferenciação entre pacto implícito e explícito, na oposição entre magismo e racionalismo (que é o da escolástica), Nuno Marques Pereira denota adesão a todo o arsenal de idéias que constituíram o arcabouço ideológico da moderna caça às bruxas. O objeto de seu repúdio é um dos elementos constitutivos da religião afro-brasileira que se construía paulatinamente na colônia; seu discurso ilustra, portanto, os níveis cruzados do universo popular e do erudito. Talvez o Peregrino fosse, ele também, um familiar do Santo Ofício. Talvez a adesão às idéias do Tribunal seja apenas a prova da eficácia que este alcançava enquanto aparelho de poder que se imiscuía no cotidiano e moldava mentalidades.

A microfísica do poder inquisitorial traduzia-se assim num processo complexo em que a poderosa rede institucional, apoiada na organização dos colaboradores e na feitura de processos arbitrários, solapava simultaneamente o universo coletivo e o individual. Na Espanha, após ter funcionado cerca de cinquenta anos, seu efeito devastador já era irreversível, sulcando as memórias com um rastro

(109) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América* (1728), 6.^a ed., Rio, Publicações da Academia Brasileira, 1939, 2 vols., p. 134.

de terror.¹¹⁰ Ainda hoje, a população galega identifica a Inquisição a tudo que lhe parece repressivo e arbitrário. Recapitulando aquela época distante, os habitantes da região dizem que os homens do Santo Ofício apareciam como uma visão, sem ruídos, provocando surpresa e espanto: "A ironicamente chamada Santa Inquisição passa assim a ser símbolo da desordem, da insegurança, do assalto ao reduto íntimo da pessoa", conclui Carmelo Lisón-Tolosana.¹¹¹

Para melhor atuar individualmente, o Santo Ofício valia-se da confissão: ela era a chave do sistema penal no Antigo Regime, e no caso específico do Tribunal, era o índice que traduzia a eficácia com que o processo tinha sido encaminhado, o desfecho de um interrogatório bem-sucedido.¹¹² O inquisidor era "um maníaco do detalhe", fiel ao espírito do Manual que o regia: "Quando mesmo a denúncia feita não apresente algum vislumbre de ser verdadeira, nem por isso o inquisidor deve inutilizar o processo encetado, que sempre deve levar por diante, porque o que se não descobre hoje, poderá alcançar-se amanhã".¹¹³

Michel Foucault é o autor de uma das mais belas análises que se fizeram sobre o significado da confissão nas sociedades ocidentais: desde a Idade Média, a confissão se tornara importante ritual utilizado para se chegar à verdade, desenvolvendo-se paulatinamente os métodos de interrogação. Tornamo-nos uma sociedade "singularmente confessante", construindo saberes sobre estas bases: assim, a *scientia sexualis*. "Ora, a confissão é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é também um ritual que se desdobra em relação de poder, pois não há confissão sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente interlocutor, mas a instância que solicita a confissão,

(110) Bennassar acredita que, após ter matado muitos indivíduos no primeiro momento, a Inquisição afrouxou um pouco; o pavor, entretanto, perdurou. "L'Inquisition, ou la pédagogie de la peur", in *L'Inquisition Espagnole*, p. 119.

(111) *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1983, p. 31. Ver também p. 30.

(112) Ver Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, "La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg...", p. 110; R. Rowland, *op. cit.*, p. 22.

(113) *Manual dos Inquisidores para uso das Inquisições de Espanha e Portugal*, cap. I, p. 4. *Apud* Mendonça e Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, p. 304. Ver também Nicolau Emérico e Francisco Peña, *Le manuel des Inquisiteurs*, introd., trad. e notas de Louis Sala-Molins, Paris, Mouton, 1973, parte 3.^a.

A expressão "maníaco do detalhe" é de Le Roy Ladurie, *Montaillou*, p. 14.

que a impõe, que a aprecia e intervém para julgar, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual em que o cunho autêntico da verdade é conferido pelo obstáculo e as resistências que ela precisa suprimir para se formular...¹¹⁴

Frei Luís de Nazaré, o padre devasso, e Maria Joana, o comêndio ambulante de orações sincréticas, viram-se tomados de verdadeiro furor de loquacidade durante os interrogatórios. O padre narrava com detalhes episódios extremamente semelhantes entre si, rememorando mesmo os mais distantes no tempo, como que fascinado em resgatá-los; lamuriento, se humilhava, exagerava o arrependimento, culpava sua "miséria" e "fraqueza" pelas faltas cometidas.¹¹⁵ Maria Joana também cultuava o detalhe com fervor, arrolando um número impressionante de orações mágico-religiosas e trazendo de memória os locais, pessoas e circunstâncias em que as proferira, parecendo, também ela, perseguir, através da confissão, a identidade perdida no decorrer do processo.¹¹⁶ Sob o impacto dos interrogatórios, deflagrava-se nos réus como que uma crise de identidade, dissociando traumáticamente os níveis erudito e popular que se imbricavam nas práticas exercidas no dia-a-dia. Em prejuízo de si próprio, o réu via-se tomado de uma "ânsia de confessar e de expiar", desejoso de estabelecer uma aliança com o inquisidor.¹¹⁷ O grau máximo era a adesão a tudo quanto o inquisidor dizia e a crença de que o confessado ocorrera de fato.¹¹⁸

Em muitos casos, a conscientização da culpa vinha através da repressão. Na época em que Heitor Furtado de Mendonça andava por Pernambuco, por exemplo, Beatriz Martins e Gaspar Francisco tiveram conhecimento de suas infrações a partir do momento em que ouviram dizer que a Inquisição as considerava como tais. A primeira ouvira "publicar os papéis do Santo Ofício" que condenavam as afirmações de que o estado de casados era melhor que o de religiosos; sob a pressão do medo, rememorou a época em que começara a pensar assim: "lhe parece que sendo menina, as ouviu a uma mulher, sua mestra, que a ensinava a cozer e lavar na sua terra" (Mé-

(114) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité — I — La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 82-83. Ver ainda pp. 78-80.

(115) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723.

(116) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.704.

(117) Ver a análise de Franco Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, pp. 90-91.

(118) Ver Delumeau, *La peur en occident*, p. 380. Rowland, *op. cit.*, p. 4.

rida).¹¹⁹ Gaspar Francisco dá depoimento interessantíssimo, ilustrativo das maneiras como se introjetavam os mecanismos inquisitoriais da repressão. Ainda em Lisboa, dissera que o estado de casados era melhor que o de religiosos; pouco tempo depois, percebeu que “falara mal” pelo monitório geral e edito da fé publicado na Sé, em São Domingos e em São Roque, “e logo deixou o dito erro”. Confessou-se, recebendo absolvição e também advertência no sentido de que deveria ir a uma das mesas inquisitoriais de Lisboa relatar a culpa — o que, “por descuido”, Gaspar deixou de fazer. Vindo para Pernambuco, ouviu a publicação do edito de fé ordenada por Heitor Furtado de Mendonça, em que novamente constava ser herética a proposição que fizera anteriormente em Lisboa. Teve escrúpulos de novo, procurando um jesuíta para se confessar; curiosamente, o padre “lhe disse que pois ele não tinha aqui perigo de testemunhas que o viessem acusar, que podia escusar de vir a esta mesa e por isso ele não veio”. Mas o temor mordeu-o novamente quando, “no ato público que se fez na matriz, saíram alguns penitenciados por este mesmo caso”. Procurou outro confessor, “o qual o não quis absolver, e lhe mandou que viesse a esta mesa, pelo que ora vem e pede perdão”.¹²⁰ A partir do momento em que soube ter agido contra os preceitos da Fé, Gaspar perdeu a tranquilidade, vivendo atormentado pelo medo e pela culpa; de confissão em confissão, queria se assegurar de que seu pecado teria perdão: mas nem mesmo os confessores conseguiam lhe dar resposta definitiva. Um deles lhe diz que, na colônia — terra do pecado —, ninguém o denunciará: a Inquisição estava longe, havia um oceano a vencer. O outro, já no contexto da Visitação, incita-o a relatar a falta: a ameaça era iminente.¹²¹

O mestre de obras Baltazar da Fonseca, de quem examinamos as peculiares concepções religiosas no capítulo 2, tomara consciência do seu desvio através do Auto de Fé realizado em Olinda, onde ouviu publicarem uma sentença de penitência dada a certo indivíduo “que arrenegara da cruz e dos santos, e que dali ficou ele logo suspenso, e que por isso se vem ora acusar a esta mesa, e que daqui

(119) *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Confissões de Pernambuco* (Heitor Furtado de Mendonça), ed. J.A. Gonsalves de Mello, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970, p. 43.

(120) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 54.

(121) Este episódio acusa também os movimentos de convergência e divergência das confissões sacramental e inquisitorial. Devo esta observação a Ronaldo Vainfas.

por diante crerá e terá o que nesta mesa lhe for ensinado e mandado, e que com essa tenção vem a ela, para se ele está errado, deixar seu erro, sendo-lhe nela declarado e ensinado".¹²² Seu depoimento é um exemplo sincero de que a religião vivida na colônia se apartava inconscientemente daquela postulada pela Inquisição.

As notícias que circulavam sobre o todo-poderoso Santo Ofício, a leitura dos monitórios, os sermões, os Autos de Fé, os degredos impeliam às apresentações voluntárias e à delação; os inquisidores, por sua vez, atiçavam a memória medrosa dos réus e dos acusados que caíam nas malhas da instituição, desenterrando cadáveres. Quando a lembrança de uma eventual infração já se perdera no passado, o interrogatório se encarregava de reavivá-la, como aconteceu com Brásia Monteiro em Pernambuco: "perguntado se sabe ou suspeita para que é chamada, respondeu que não; (...) se sabe alguma coisa que alguém fizesse contra nossa santa fé católica, respondeu que não sabe mais do que já nesta mesa disse (...). Perguntada mais em especial que pessoa é aquela sabe que açoitava um crucifixo, disse que agora lhe lembra que há muitos anos, não sabe determinar quantos, sendo viva Branca Dias..." E começa a delatar.¹²³

A rede de delações abraçava indivíduos que, espontaneamente, talvez nem fossem prestar depoimentos à mesa inquisitorial; o olhar vigilante, terrivelmente perscrutador do Santo Ofício enxergava crimes onde o homem comum muitas vezes sequer os vislumbraria. João Antonio, carpinteiro de 27 anos, participou de uma conversa com Pedro Gonçalves, também carpinteiro, e com o pedreiro Antonio Martins; na ocasião, a matéria tratada parecera-lhe perfeitamente natural.¹²⁴ Interrogando-o, a Inquisição lhe avivou a memória, deslocou a lembrança do contexto em que se registrara e lhe vestiu roupas novas, o tom passando a ser dado pela infração: "perguntado a quem ouviu ele dizer que ninguém vai ao inferno por mulheres ou outra coisa semelhante, respondeu que não lhe lembra que isso ouvisse, e foi logo admoestado que fale a verdade se ouviu isto a um Pero Gonçalves carpinteiro, porque nesta Mesa há informação que ele se achou presente, e que se não falar a verdade será castigado. Respondeu que agora, depois de lhe ser declarado o caso em especial

(122) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, p. 114.

(123) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 281. Grifo meu.

(124) "... e que lhe parece que o dito Pero Gonçalves disse as ditas palavras gracejando, porque é gracejador e falador, e o tem por homem bom cristão, e que por isso não tomou em mal quando lhas ouviu..." — *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 436.

e as circunstâncias dele, se acorda e lhe lembra que é verdade que..." E passou a delatar o amigo.¹²⁵

Francisco Cortes pediu perdão por blasfêmia que proferira 15 anos antes, em Barcelona;¹²⁶ preso e processado por roubo de hóstias, Salvador de Carvalho Serra se lembrou de antigo caso de pacto durante o interrogatório;¹²⁷ por ocasião da Visitação ao Grão-Pará, Crescêncio Escobar se apresentou voluntariamente à mesa para confessar caso de pacto ocorrido nove anos antes: tinha motivos para se apavorar, pois seu companheiro na culpa, Adrião Pereira de Faria, fora preso e processado pelo Santo Ofício naquela ocasião, ele próprio tendo fugido para o interior.¹²⁸ O depoimento de Ana Seixas à Mesa da Visitação de Pernambuco é comovente. Na época (1594), achava-se casada havia 14 anos, e confessou ter tido duas relações anais com o marido, ele, entretanto, ejaculando depois no seu vaso natural. Pediu perdão, dizendo que "as consentiu por fazer a vontade a seu marido", acrescentando ser "bem casada em amor e amizade com o dito seu marido". Expondo os mínimos detalhes da vida íntima, trabalhando na construção do que Foucault chamou *scientia sexualis*, o marido também foi descarregar sua consciência: da primeira vez em que ocorreu o coito anal, estava embriagado, e "os ditos pecados fez na dita sua mulher contra vontade dela, a qual, com medo dele, consentiu".¹²⁹

Especialmente em matéria sexual, confessar não bastava: havia que dissecar a infração, descrever os atos, desvendá-los à "curiosidade malsã" do inquisidor. João Batista, rapazinho de 15 anos, era pajem de um figurão da administração colonial em Pernambuco, de nome Lopo Soares. Na Mesa, contou singelamente que, indo buscar umas chinelas de seu amo no sapateiro, este o violentara. Pressionado pelo Santo Ofício, viu-se coagido a esmiuçar o ocorrido e fornecer maiores detalhes: "foi advertido que declare se penetrou o dito sapateiro com seu membro pelo traseiro, e que fale verdade de tudo como passou, porque se nesta mesa disser mentira ou calar verdade, será por isso castigado; e respondeu que o dito sapateiro não entrou nem penetrou em seu vaso traseiro, porquanto ele denunciante não consentia nem dava azo a isso, e tudo o que tem dito é verdade".¹³⁰

(125) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, pp. 435-436.

(126) *Idem*, *Confissões de Pernambuco*, pp. 36-37.

(127) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4.684.

(128) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.696.

(129) *Primeira Visitação, Confissões de Pernambuco*, pp. 100-101

(130) *Primeira Visitação, Denúncias de Pernambuco*, p. 280.

9
5
141

A Inquisição, portanto, gerava a percepção da culpa, desentranhava-a da memória através dos interrogatórios e ainda, num movimento contrário, introjetava-a nos réus: a adesão ao discurso inquisitorial de que se falou acima. José Januário da Silva curava quebranto com palavras mágicas e orações, conforme foi visto no capítulo 3. Inquirido pelo inquisidor, respondeu que tinha fé nas palavras que proferia; aquele o advertiu de que o demo era muito afeito a misturar palavras boas (as das orações) com vãs (as das superstições), ao que o pobre réu constatou que, se as palavras que dissera envolviam concurso diabólico, usara delas sem se dar conta disso, ingenuamente. A terrível lógica inquisitorial acabou por subjugar-lo: "Perguntado se sabe ele declarante que nas palavras = Santa Ana pariu Maria = Maria pariu a Jesus Cristo, e Santa Isabel a São João Batista pode haver uma blasfêmia e injúria contra a Virgem Santíssima e seu Santíssimo Filho; pois sendo certo que a Virgem Nossa Senhora pariu ficando sempre Virgem, e que Jesus Cristo Nosso Senhor nasceu sem ser por obra de varão, nenhuma destas prerrogativas se acha nem em Santa Ana nem em Santa Isabel, nem em São João Batista: e que por esta razão, não havendo nas ditas palavras diferença alguma, e considerando-se a Virgem Nossa Senhora como a Santa Ana e Santa Isabel, e a Jesus Cristo como a Batista, se lhes vem a negar aquelas singulares excelências, que se lhes competem: à Senhora como Virgem sempre, e como mãe de Deus, e a Jesus Cristo como concebido por obra do Espírito Santo, sem concurso algum de varão"¹³¹ A cura de quebranto se transformara em atentado contra a virgindade de Maria: o réu não pensara nisso, mas acabou reconhecendo que blasfemara, arrependendo-se e pedindo perdão.

A índia Domingas Gomes da Ressurreição, que também curava quebranto, teve os seus conhecimentos de medicina popular ridicularizados pelo inquisidor, que se empenhou em confundi-la e fazê-la duvidar de seus poderes terapêuticos. A fórmula que usava foi enunciada em capítulo anterior: aludia a rosas brancas, negras e encarnadas, numa oração sincrética. O inquisidor usa a mesma argumentação empregada contra José Januário: que era pecado misturar palavras boas com outras vãs. A índia revela a dúvida que se instalava nela: "Disse que somente agora, depois que fez sua confissão, é que desconfiou das palavras com que fazia as curas, e que por esta razão também desconfiava de que nelas houvesse alguma coisa de supers-

(131) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.706.

tição". A partir do momento em que fora publicada a visita do Santo Ofício, Domingas começara a ter escrúpulos e a querer confessar. O inquisidor se aproveita dos titubeios para introjetar a culpa mais e mais, através de argumentações delirantes: "se sabe ela declarante que as três cores branca, preta e encarnada são entre si opostas, e não podiam estar todas juntas na mesma parte enferma", ao que a acusada aquiesce. Ora, retruca o inquisidor, se sabe isto, deveria saber também que as palavras que usava eram vãs e supersticiosas, assentadas em "mentira clara e evidente" e desprovidas de qualquer virtude senão a comunicada pelo demônio, "que é o pai da mentira, e delas costuma usar sempre". Quando dizia que cortava a enfermidade sem a cortar, Domingas mentia claramente, e nisto "mostrava ter trato, amizade, comércio e comunicação com o demônio". E a acusada capitula: "Disse que agora é que sabe conhecer o engano em que vivia, usando de palavras e ações mentirosas, vãs e que podem conter superstição; porém que tudo dizia e fazia materialmente por assim se lhe terem ensinado..." Cautelosa, nega o pacto: não queria nada com o demônio, "antes o detesta e aborrece, e dele foge como inimigo comum que só cuida em levar as almas para a perdição..." Por fim, promete nunca mais fazer aquelas curas, que passa a reconhecer como "suspeitosas", compostas por palavras vãs.¹³²

Os mecanismos através dos quais a Inquisição atuava sobre os indivíduos, deixando-os à sua mercê e moldando-os conforme seu credo, faziam ainda com que as possibilidades de sair dessa sujeição parecessem ser muito remotas. Mateus Pereira Machado fora preso na Bahia em 1750 devido ao porte de bolsas de mandinga; em 1753, chegou a Lisboa, sendo recolhido aos cárceres inquisitoriais: um ano depois, quando chegaram da Bahia novos depoimentos de testemunhas, o réu passou para os cárceres do secreto, onde se achava quando sobreveio o terremoto de 1755. Os interrogatórios foram retomados em 19-5-1756, quando o inquisidor lhe perguntou o que andara fazendo durante o tempo em que estivera solto, pois a tragédia destruíra o palácio da Inquisição.¹³³ Mateus contou então que, no mesmo dia do terremoto, após as ave-marias, conseguira arrombar a porta com o auxílio de dois companheiros, um deles sendo o seu amigo baiano Luís Pereira de Almeida. Saíram pelo corredor, acossados

(132) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 2.705.

(133) Suzanne Chantal alude à queima do palácio da Inquisição pelo incêndio que se seguiu ao terremoto. *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do terramoto*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 21-22.

pelo fogo que devastava tudo, e acabaram se juntando a outros pretos. No dia seguinte, foram ao Rocio a chamado do alcaide e assinaram termo em que se comprometiam a não fugir: "e enquanto esteve com sua liberdade, se ocupou em trabalhar nos desentulhos das ruas para ganhar alguns vinténs de que se sustentava, *aparecendo muitas vezes na porta da barraca em que se faz o despacho da Inquisição para ver se dele queriam alguma coisa*".¹³⁴ Uma semana antes, em 12-5-1756, fora novamente recolhido aos cárceres já reconstruídos da Inquisição: durante os seis meses em que estivera em liberdade, não tentou fugir, se livrar do processo, safar-se das garras do Santo Ofício, aceitando passivamente o seu destino. Um mês depois, saiu em Auto de Fé; em agosto, começou a cumprir degredo em Castro-Marim, o que fez, conscienciosamente, até 1760: entregara dez anos de sua vida à Inquisição portuguesa, da qual não pudera se esquivar nem mesmo quando, por acaso, se viu em liberdade.¹³⁵

ATRIBUIÇÕES DA INQUISIÇÃO: RASTREAR O PACTO, AVILTAR A CONDIÇÃO COLONIAL, DESFIBRAR O HUMANO

Como vimos, a confissão era a chave do sistema judiciário que se organizou na Época Moderna. Para os juizes às voltas com culpas de feitiçaria, importava sobretudo arrancar dos réus confissões de pactos demoníacos. Usando ainda desta vez a formulação do italiano Franco Cardini, o pacto era o "tema fundamental em torno do qual poderia ser construída a imagem teológico-jurídica de uma feitiçaria de fato herética".¹³⁶ Discutia-se o fato dele ser ou não uma impos-tura — variando de autor para autor as opiniões acerca de seu caráter ilusório ou objetivo.¹³⁷ Porém, em termos gerais, passou a vigorar

(134) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.131. Grifo meu.

(135) A religiosa dominicana Maria do Rosário, acusada de feitiçaria e pacto demoníaco, tentou fugir por ocasião do terremoto, apesar de acabar caindo novamente nas garras da Inquisição. Yvonne Cunha Rego (org.), *Feitiçeiros, profetas e visionários* — textos antigos portugueses, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, s.d., pp. 139-140.

Em 1652, explodiram revoltas na Andaluzia, provocadas pela alta brutal dos preços, fome e miséria. Libertaram-se presos, houve inúmeros saques, mas ninguém ousou tocar nas prisões inquisitoriais. B. Bennassar, "L'Inquisition, ou la pédagogie de la peur", in *op. cit.*, p. 105.

(136) *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, p. 76.

(137) Idem, idem, idem.

desde o século XV a idéia de que havia heresia no ato de invocar o demônio *com súplicas*, ou seja, diferentemente da posição adotada pela magia ritual da Idade Média — que procurava sujeitar ou domesticar os demônios.¹³⁸

Captando e reconstruindo o imaginário das elites européias do fim da Idade Média, os demonólogos e teólogos sedimentaram uma das vertentes sobre que se edificou o sabbat — na sua essência, um mito estranho à mentalidade popular.¹³⁹ Mas a vertente erudita não foi a única: engastou-se num complexo cultural constituído ainda por elementos dispersos de cultura popular que, sob a ação inquisitorial, adquiriram temperatura de fusão.¹⁴⁰ O sabbat foi, portanto, uma das principais construções mentais encetadas pela confluência e interpenetração de concepções elitistas e populares, ocorridas, muitas vezes de forma traumática, no início da Época Moderna. Pacto e sabbat andavam juntos, quase sempre indissociáveis: quando o inquisidor arrancava uma confissão de pacto, começava a rastrear a de reconhecimento ao sabbat.

Conforme observou Carmelo Lisón, é o réu quem se apresenta poderoso na mitologia inquisitorial: é o autor do pacto, a quem, portanto, se deve exterminar ou purificar.¹⁴¹ Por trás de práticas alicerçadas na tradição popular, o inquisidor vasculhava o contrato demoníaco; alguns dos condenados negavam-no com bravura; outros, intimidados mesmo quando não iam a tormento, confessavam aquilo que o oponente desejava.

Antonia Maria, processada duas vezes, confessou várias orações mágicas e feitiçarias amorosas, mas negou com firmeza que tivesse feito pacto; quando muito, atribuiu-o à inimiga Joana, com o nítido objetivo de se desvencilhar da insistência inquisitorial nesta matéria. Mas, mesmo quando não havia provas, cabia insinuar e inferir: "... sendo a Ré cristã batizada, e como tal obrigada a ter, e crer o que tem, cré e ensina a Santa Madre Igreja de Roma; e a dar com sua vida, e costumes exemplo, não usando de feitiçarias, superstições, e fervedouros, e outras coisas, para por meio delas intentar vários fins, ela o fez pelo contrário, e de certo tempo a esta parte, esquecida de sua obrigação, usou das ditas coisas, querendo por meio

(138) Ricardo Garcia Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, p. 248. Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, pp. 220-221.

(139) Muchembled, "L'autre côté du miroir...", pp. 288-289, 294.

(140) Guinzburg, "Présomptions sur le sabbat", in *Annales, E.S.C.*, 39^e année, n.º 2, mars-avril 1984, pp. 341-354.

(141) C. Lisón-Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 32.

20-13
9
5
14

delas conseguir o fim que pretendia, *o que não podia ser sem a Ré ter pacto com o demônio*".¹⁴² Corria então o primeiro quartel do século XVIII, mas a posição do Santo Ofício ainda se assemelhava à dos juizes e demonólogos dos fins do século XVI, quando a Arde-lhe-o-rabo fora simultaneamente acusada de feiticeira e mal-procedida, o estigma duplo cabendo como luva em mulheres sozinhas e sem dinheiro. Como Antonia Maria, a feiticeira dos primeiros tempos coloniais negou a realidade das práticas mágicas habilmente insinuada pelo inquisidor: "ela no seu interior e no seu ânimo nunca teve erro na nossa Santa Fé, e nunca ela falou com os diabos nem tratou com eles, nem teve ossos de enforcados, e nunca foi ao pego do mar, e nunca teve enterradas botijas de feitiços (...) mas que todas as ditas coisas ela *dizia e fingia fazer sendo tudo falso* por enganar as ditas pessoas que lhe pediam feitiços para tirar delas dinheiro e coisas para comer..."¹⁴³ No seu processo, cruzavam-se portanto as duas concepções discutidas desde a Idade Média: a realidade da feitiçaria e o seu aspecto fictício. A primeira era abraçada pelo saber das elites; o segundo era invocado pela feiticeira para justificar seu papel social de bruxa da comunidade que, atendendo ao anseio popular (que nela via um intermediário com o sobrenatural), buscava o ganha-pão.

Preso em 1756 e remetida para Lisboa, onde chegou no início do ano seguinte, Isabel Maria foi insistentemente argüida pelo inquisidor sobre o pacto que teria feito com Satanás: "se por malefício, e carta diabólica fez ou pretendeu fazer mal a alguma pessoa *na vida, na honra ou na fazenda*, e se para isso contraiu ou procurou contrair por algum modo amizade com o diabo". A ré jactava-se de transportar pessoas, ir fazer compras em Lisboa, sujeitar vontades; mas negava o pacto. O inquisidor insistia: se lançava mão de palavras para fins lascivos, contava com o concurso demoníaco, pois Deus não agia neste sentido. Isabel Maria se esquivava sempre, justificando suas ações com a própria ignorância. Mas o Santo Ofício prosseguia, firme no propósito de rastrear o pacto e arrancar uma confissão consoante à teoria demonológica: "se se achou com o demônio em alguns ajuntamentos aonde visse e conhecesse outras pessoas que com ele tivessem amizade, e lhe dessem adoração". E o

(142) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377.

(143) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10.748. O inquisidor insiste em que "declare a verdade com que fazia e dizia todas as ditas coisas (...) porque não se pode presumir que todos fossem enganos como ela diz". Grifo meu.

desespero da ré: "Disse que pela misericórdia de Deus nunca tal lhe sucedeu". Vislumbrava que pagaria caro a leviandade de proferir palavras inconseqüentes, com o único objetivo de granjear a admiração e a inveja dos conhecidos. E veio o veredicto, implacável e assentado nas afirmações acerca dos vãos mágicos: "inculcando-se favorecida do demônio para a temerem, e conservar em sujeição aqueles com quem tratava: de que tudo resulta presunção de que ela Ré apartada do uso comum dos fiéis católicos tem crença no demônio, e com ele trato, e amizade..." Além de sair condenada em Auto de Fé como *leve suspeita*, viu-se obrigada a cumprir três anos de degredo em Leiria, bem longe de Belém — para onde tinha ido anos antes, voluntariamente, atraída pela incitação de El-Rei, que queria "gente para povoar aquela conquista".¹⁴⁴

Não se tem notícia do uso da tortura física nas Visitações feitas ao Brasil; entretanto, lançava-se mão de métodos persuasórios que aterrorizavam o réu e tinham grande efeito moral. Joana Preta era suspeita de ter envenenado uma companheira por ciúmes dos senhores, conforme foi visto na segunda parte deste trabalho. Assim que começou a interrogá-la, Geraldo José de Abranches introduziu a questão do pacto feito com o intuito de obter o que desejasse. Incitou a ré à confissão; ante suas negativas, alegou que as superstições eram, invariavelmente, "inventos do demônio (...) pois é certo que Deus Nosso Senhor se não mistura em cousas vãs, inúteis e supersticiosas"; ante estas evidências, negar o pacto era *atreuimento*. Intimidada, Joana começou a ceder: "Disse que ela ainda que usava das ditas coisas pelos motivos já declarados, e ainda que tinha as advertências de que eram supersticiosas e inventadas pelo demônio, *nunca chegou a fazer com ele pacto expresso*; porém, que se nas ditas coisas o havia oculto e implícito, neste caso o contrairia ela, por usar das ditas coisas..." Ignorava que os sortilégios feitos tivessem o concurso do diabo, e só teve ciência disso quando foi advertida por seus confessores: "e o sabe agora com mais evidência pelas perguntas que se lhe têm feito". Sequioso, o inquisidor queria saber das promessas feitas ao demo, das aparições que este fizera, das partes do corpo que Joana lhe tinha dado "em sinal de sujeição, e de que ficava sendo sua escrava, discípula e amiga", da adoração que lhe votava, querendo-o como a um deus. Após quatro anos de prisão, a ré teve sua sentença publicada na Mesa da Visita, abjurando de leve e ficando isenta do degredo.¹⁴⁵

(144) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 5.180.

(145) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.691. Grifo meu.

As orações mágico-religiosas minuciosamente descritas por Maria Joana na Mesa da Visitação foram interpretadas pelo inquisidor como índices acusadores de pacto presumível; ela concordou que confiava no demo, chegando a reconhecer pacto implícito, mas negou com firmeza o contrato propriamente dito.¹⁴⁶ A oração de São Marcos proferida por Manuel Nunes da Silva também foi aproximada do pacto durante os interrogatórios inquisitoriais; no início, o acusado esquivou-se com inteligência; entretanto, após dois meses, acabou acusado de pacto implícito.¹⁴⁷ A lógica inquisitorial abalava as convicções do réu, que acabava por aderir ao que lhe atribuíam. Manuel Pacheco Madureira usava de orações com vistas a obter sucessos amorosos, sendo ainda adepto da adivinhação do balaio. Rastreando sempre, o inquisidor perguntou se sabia que Jesus e seus santos não costumavam conceder favores para fins torpes; o réu aquiesceu: “tudo assim o sabia, porém que a sua miséria e fragilidade o levou a tão grande precipício”. Estavam dadas as condições para que se introduzisse o pacto: “se como diz assim o sabia, e assim o entendia, certo era que não podia ele declarante esperar, nem com efeito esperava atrair a vontade da dita mulher para os seus libidinosos intentos senão somente para concurso e intervenção do demônio, fazendo com ele pacto e contraindo amizade com ele por meio das referidas palavras, que chama orações...” Manuel Pacheco, acovardado, disse “que não sabia responder à pergunta, e só sabia que nunca fizera pacto com o demônio”. Ante as pressões, acabou afirmando, sem nenhuma convicção, que invocara o demônio por duas vezes e lhe prometera obediência apenas entre os onze e as doze horas de um mesmo dia, arrependendo-se de imediato e se confessando no dia seguinte. Triunfante, o inquisidor retrucou que isto significava que, nestas duas ocasiões, fizera pacto explícito com o diabo e que deveria confessar integralmente. Titubeando a cada nova bateria de perguntas, Manuel respondeu que, se fizera pacto, fora sem sabê-lo, sem ânimo deliberado.¹⁴⁸

Nem sempre a lógica inquisitorial se mostrava suficientemente intimidatória: recorria-se, então, à tortura. Ao que tudo indica, Manuel da Piedade caíra nas garras da Inquisição através das acusações de outros presos. Havia contra ele indícios de que freqüentava ajuntamentos sabbáticos, e os inquisidores se empenharam em fazê-lo

(146) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.704.

(147) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.702.

(148) *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 2.697.

confessar algo neste sentido. Ante as negativas, submeteram-no a tormento. Começou então um depoimento impressionante pelas flutuações apresentadas: "Que ele deu ao demônio o seu sangue, e logo disse que isto era mentira, e tornou a dizer que era verdade o ter-lhe dado o seu sangue, e lhe doeu o braço, e foi ferido com uma faca de um preto chamado João, não sabe de quem é escravo, e logo disse que isto que agora afirmava era mentira, e logo tornou a assentar que o seu sangue lho deu, e no Campo de Santa Clara (...), mas não lhe ficou sinal da ferida, mas nunca alma nem adoração lhe deu". Insatisfeitos com o teor das confissões, os inquisidores ordenaram-lhe novo tormento, que durou cerca de uma hora. No dia seguinte, como era de praxe, chamaram-no e lhe perguntaram se estava lembrado do que se passara e se confirmava o que fora dito após a tortura. "Disse que lembrado estava da sessão que com ele se teve em os ditos dias deste presente ano na casa do tormento, onde foi levado, e da confissão que aí fez, e das pessoas de quem disse, *o que fez falsamente, e o dizer delas fora pelo aperto do tormento em que se vira, e que de tudo se revogava, e mentiras que dissera na mesma confissão pela dita causa...*" Foi tomado o assento de seu depoimento, sendo-lhe lido a seguir; o réu ouviu e concordou, incapaz de assiná-lo "pela moléstia que experimentara no dito tormento". Dez dias depois, voltaram a chamá-lo e inquiri-lo sobre o depoimento: se estava lembrado de ter dito na mesa do tormento que fora ao Campo de Santa Clara falar com o diabo; o réu lembrava, "mas que isto disse falsamente". O inquisidor lhe avivou a memória: dissera ter visto o demo em figura de cabra parda e de gato, dando-lhe seu sangue; Manuel lembrava da confissão: "mas que também foi falso". Ante as insistências inquisitoriais, disse "que ele nada passou com o demônio, e foi falso o que disse passara com ele; (...) que nunca foi em companhia de ninguém ao campo, nem saía fora de casa". Vendo-se evaporar a possibilidade de uma confissão de pacto, o inquisidor apertou o cerco: "como podia deixar de ir em Massarelos ao campo com os pretos se ele nomeou alguns em companhia dos quais ia para o fim da mandinga, e deles disse que os vira estar falando com o demônio". Manuel respondeu que isto era mentira, que nunca tratara de preparar mandinga, "e sempre quis e procurou ser bom cristão"; "se ouvia falar em mandinga, não fazia caso disso, e o que disse passara com o demônio foi com o medo e dores do tormento"; como se viu asperamente torturado, "por isso é que falou contra si e contra todos, e tudo falsamente".

Impermeável, obcecado pela perseguição do pacto, o inquisidor considerou-o "cego e obstinado na sua culpa", procurando "encobrir

ao demônio nas suas crueldades”, “indo de precipício em precipício”, agravando e aumentando sua culpa, “revogando-se, desdizendo-se de tudo o que disse naquele lugar, atribuindo tudo à falsidade e às dores do tormento...” Haviam-se passado quinze dias da primeira sessão de tortura, e Manuel da Piedade foi enviado à casa do tormento pela terceira vez. O fruto das novas violências foi evidentemente a confissão do pacto, dos encontros sabbáticos no Campo de Santa Clara e, por fim, um desfecho vacilante em que transparece o desespero do pobre réu: afirmava que o diabo lhe pedira que não ouvisse missa, mas acrescentava a seguir “*que já isto que tem dito da missa é demais*, e também lhe disse o demônio que falasse com ele todo o dia, e lhe pediu a sua alma, e ele lhe disse que a alma lha não podia dar, e lhe pediu o sangue do seu corpo, e ele lho não quis também dar; e disse que lhe deu a alma e o seu sangue, não lhe fez rezas ainda que o demônio lhas pediu, e nem o teve por Deus ainda que o demônio lhe disse o tivesse por tal, e logo disse que estava confessando tudo o que não era, e mais não disse”. Considerando inalterada a confissão, os inquisidores submeteram Manuel à quarta série de torturas. Cinco dias depois, o infeliz confessava tudo o que os inquisidores quisessem: pacto, doação do sangue, da alma, adoração, participação em sabbat, feitura de mandingas, afastamento da Fé católica. Suas penas foram pesadas: abjurar em forma, ter cárcere e hábito penitencial perpétuo, ser açoitado *citra sanguinis effusionem* pelas ruas públicas de Lisboa. O Santo Ofício quebrara sua altivez e dele fizera um feiticeiro contumaz, conforme mandava o figurino da demonologia européia. Manuel da Piedade era negro, escravo e nascera na cidade da Bahia.¹⁴⁹

É no processo de um outro escravo, o nosso já conhecido José Francisco Pereira, que se encontra um dos mais perfeitos exemplos dos mecanismos que norteavam a introjeção da concepção erudita de feitiçaria por parte dos réus do Santo Ofício. Como já ficou dito na parte referente a tensões do sistema escravista colonial, José Francisco fora preso em Lisboa, no ano de 1730, por confeccionar e carregar consigo bolsas de mandinga. Natural da Costa da Mina, vivera alguns anos no Brasil, donde teria trazido o costume. Era conhecido como mandingueiro entre os negros da capital do Reino, e tudo indica que fazia um pequeno comércio de amuletos. Além disso, nada de concreto lhe poderia ser imputado, e foi em torno destes fatos que giraram seus primeiros depoimentos.

(149) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972. Grifos meus.

Entretanto, loquaz, passou a enumerar muitos escravos que lhe solicitavam bolsas: nas relações grupais, a Inquisição começou a ver ajuntamentos sabbáticos. Quando lhe foi lido o Libelo Acusatório já estavam sedimentados a presunção de pacto e o juízo negativo acerca de sua pessoa: "De que se colhe que a confissão do réu é fraudulenta e cavilosa, feita só a fim de evitar o grande castigo que merece, e não de tratar do remédio de sua alma; e como tal não é admissível nem o réu digno de que com ele se use de misericórdia alguma, mas de todo o rigor da Justiça, (...) seja castigado com as maiores e mais graves penas de direito, que por suas culpas merece, feito em tudo inteiro cumprimento da Justiça".

Da publicação da prova da Justiça, depreende-se que José Francisco foi acusado de usar sangue do seu braço esquerdo ou de frango para escrever as cartas que acompanhavam as bolsas; além disso, dedicava a "Luçafé" rezas para ter corpo fechado e não ser ferido em pendências. Intimidado pelas constantes ameaças de tormento, começou a delirar: descreveu as metamorfoses do diabo, que lhe aparecia sob diferentes feições, solicitava sua alma, pedia-lhe sangue, viajava com ele nos navios, invadia-lhe a casa, exigia que lhe doasse partes do seu corpo, incitava-o a freqüentar assembléias demoníacas em Val de Cavalinhos. No seu discurso amedrontado afloram noções confusas, emprestadas de tradições populares heterodoxas: o diabo costumava dizer "que tudo era nada o que os Ministros da Igreja lhe ensinavam, e aconselhavam que era falso aquilo da Igreja, e quando fosse a ela saísse logo da mesma Igreja, e quando entrasse nela, a água benta a deitasse para trás, que só os judeus procuravam e costumavam estar na Igreja muito tempo".

Os interrogatórios intimidadores, a reclusão nos cárceres secretos, a ameaça sempre presente das torturas despertaram em José Francisco a necessidade de discorrer mais e mais sobre a amizade com o demo, a opção por uma anti-Igreja e pela desmistificação e, por fim, numa culminância repleta de significados, a obsessão em esmiuçar "o ponto de fragilidade por onde nos vêm as ameaças do mal; o fragmento de noite que cada um de nós traz em si", ou seja, a sexualidade.¹⁵⁰ Os mecanismos inquisitoriais incitaram-no a delirar sobre as múltiplas possibilidades do coito, que coincidentemente cons-

(150) Foucault, *Histoire de la sexualité — I — La volonté de savoir*, pp. 92-93. Todas as citações referem-se a ANTT, Inquisição de Lisboa, processo n.º 11.767.

tituíam também o saber demonológico: as relações anais, dolorosas, frias, destituídas de prazer e prenhes de sentimentos culposos.¹⁵¹

“Disse mais que era tão íntimo e familiar o trato que tinha com o demônio, que com ele se tratou por muito tempo torpe, e lascivamente (...), servindo-lhe o demônio em figura de mulher para a sua torpeza, tendo com ele há muitos anos cópula como carnal, sendo o demônio nela sempre súcubo, e algumas vezes a teve o demônio com ele sodomia, sendo o mesmo demônio agente na figura de homem, e penetrando pelo seu vaso prepóster”. Na figura de mulher, o demônio variava de feia a formosa; entretanto, “sempre de cor branca”, o que tinha significado especial para o negro José Francisco. A cópula que consumara com as mulheres que conhecera era “mais deleitável” que a demoníaca, “porque nas mesmas achava mais quentura, e na cópula que tinha com o demônio, servindo-lhe este de mulher, achava aspereza e frialdade”. Mesmo quando as relações eram heterossexuais, estavam dadas as possibilidades do homossexualismo: “sempre, no mesmo ato da cópula, viu ao diabo com os dois instrumentos, que diferença, e porque se conhece um, e outro sexo”. Era mais fácil penetrar mulheres comuns e ter ejaculações com elas do que com o demônio; como para este confluíam desejos escusos, tudo era penoso e demorado, provocando culpa e castigo: “sobre ele, se dilatava muito mais tempo, e quando acabava a tal cópula, se achava muito debilitado com dores nas cadeiras, pelos braços e maior parte de seu corpo. (...) sempre lhe saía o membro viril com dores, mostrando algum sinal de que se lhe tirava alguma película, ficando sempre muito moído e fraco”.

“Disse mais, que também com o demônio se tratava torpe, e lascivamente, ambos com a forma de homens, metendo os membros pelas pernas um do outro, e derramando entre elas; e o que o demônio derramava era coisa fria, e quando o demônio o procurava pelo seu vaso traseiro, sempre sentiu que o penetrava, (...) sentia grande dor e aspereza, a barriga lhe começava a doer e sentia nela alguma inchação, e do seu mesmo vaso traseiro deitava sangue”. Del Rio costumava alertar os juízes para que mantivessem vigilância contínua sobre os réus feiticeiros, porque, mesmo na prisão, copula-

(151) Luís Mott estudou este processo em “Etno-demonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII)” — comunicação apresentada na 14.ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, ex. mimeografado.

vam com o diabo.¹⁵² Assim acontecia com José Francisco: “depois que veio apresentar-se nesta Inquisição, ainda teve cópula com o diabo, servindo-lhe de mulher, e o diabo a teve com ele pelo modo de sodomia (...); e sempre o diabo o advertiu para que no Santo Ofício não confessasse nada do que com ele tinha passado, dizendo-lhe se confessava lhe haviam de dar rigorosos castigos, mas não lhe disse quais haviam de ser”.

Não havia opção por uma ou outra forma de sexualidade: esta era vista como única e integrada. Os coitos homossexuais não descartavam o desejo por mulheres, e o próprio diabo era seu cúmplice nele: dava-lhe cartas para tocar mulheres e copular com elas.

Até onde se pode depreender do processo, José Francisco desvendou seu universo imaginário ao inquisidor antes por intimidação psicológica do que pelo impacto da tortura — o que contesta mais uma vez a idéia de que, torturando menos do que os tribunais laicos, a Inquisição teria sido mais benevolente e menos cruel. O caso espantoso deste escravo abre inúmeras possibilidades de análise: na situação terrível de réu do Santo Ofício, ele não só revelou o universo psicológico amedrontado e culposos que era comum também aos homens cultos da época como confessou aquilo que se esperava que confessasse. Sua crença em amuletos transformou-se em adesão ao demônio dos teólogos e, simultaneamente, fez com que fossem desenterrados todos os desejos obscuros e mal resolvidos que a tradição cristã procurava camuflar e escamotear.¹⁵³ Deslumbrado com o imaginário que se ia patenteando ante sua inquirição, o inquisidor queria saber cada vez mais, exigindo detalhes, reconhecendo no discurso delirante do negro as matrizes da teoria demonológica: pergunta “qual dos ajuntamentos torpes que teve com o diabo lhe era mais detestável, se a sodomia que com ele consumou ou a cópula, fazendo o diabo ofício de mulher”; pergunta ainda se costumava contar aos companheiros suas aventuras sexuais com o demo, se faziam sexo conjuntamente, se Satanás trazia às assembléias demoníacas outros diabos “em figuras de mulheres para todos juntos se exercitarem nas torpezas que tem declarado”, se costumavam atribuir nomes a estes súcubos, se com eles falavam em voz alta ou em sussurros, se os

(152) Maurice Garçon e Jean Vinchon, *Le diable — étude historique, critique et médicale*, Paris, Gallimard, 1926, p. 123.

(153) Remeto mais uma vez à análise de Mircea Eliade, “Quelques observations sur la sorcellerie européenne”, in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, trad., Paris, Gallimard, p. 121. O autor diz que a tradição judaico-cristã demonizou a sexualidade.

encontros ocorriam durante o dia ou à noite. Em vários momentos, a Inquisição procurava enquadrar o universo imaginário num discurso lógico, desencadeando, mais uma vez, o conflito entre o simbólico e o racional. Exultava ao identificar na fala do pobre réu os ecos de Guibert de Nogent (para quem o diabo despejava sua lubricidade sobre as mulheres),¹⁵⁴ de Cesáreo de Heisterbach (que atribuía a origem dos hunos ao coito de feias mulheres godas e demônios incubos),¹⁵⁵ de São Tomás de Aquino (teórico dos pactos explícitos e implícitos, da diferenciação súcubo/incubo),¹⁵⁶ de De Lancre (um dos adeptos da idéia de que o coito demoníaco era frio e doloroso)¹⁵⁷ e de tantos outros.

O processo de José Francisco ainda suscita a questão da crença genuína no pacto: a partir do momento em que se opta pela adesão ao discurso que é do inquisidor, mas encontra equivalências no imaginário popular, passa-se a acreditar que tudo quanto foi dito aconteceu de fato.¹⁵⁸ Neste sentido, sua história se aproxima da dos "benandanti" do norte da Itália, adeptos de um culto de fertilidade milenar que a pressão inquisitorial, após mais de um século, acabou por transformar em culto demoníaco.¹⁵⁹ Remete ainda a depoimentos como o da feiticeira galega La Solina, que, sob intimidação e tortura, produz relato delirante em que também está presente a relação sodomítica com o diabo.¹⁶⁰

Por fim, José Francisco e seu calvário trazem elementos para que se repense a questão da feitiçaria como mitologia exclusiva da elite européia ou como sistema cultural em que se interpenetram elementos populares e eruditos. Suscitam mais uma vez dúvidas quanto à possibilidade de se reconstituir o universo popular, a partir da repressão institucionalizada e de interrogatórios dirigidos por inqui-

(154) Joseph Turmel, *Histoire du diable*, Paris, Les Éditions Rieder, 1931, p. 174.

(155) Idem, idem, p. 178. Caro Baroja, *Les sorcières et leur monde*, p. 69.

(156) Norman Cohn, *Los demonios familiares de Europa*, pp. 226-227.

(157) Philippe Erlanger, *La vie quotidienne sous Henri IV*, Paris, Hachette, 1958, pp. 66-67. A idéia da frialdade do coito demoníaco já aparecia no século XIII, na bula papal *Vox in Rama*, de Gregório IX. Ver Cohn, *op. cit.*, pp. 52-53.

(158) Ver a bela análise de Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 519.

(159) Carlo Guinzburg, *I benandanti — Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, 3.^a ed., Torino, Einaudi, 1979.

(160) Carmelo Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, p. 37.

sidores, quase sempre hábeis na manipulação das respostas.¹⁶¹ Aponta para uma certeza, talvez a única entre tantas questões que permanecem abertas: a de que os processos de feitiçaria constituem o espaço privilegiado em que se cruzam e superpõem discursos diversos, tecendo, perpetuando e confirmando um estereótipo.

Mas os processos permitem também detectar os momentos nos quais a fissura entre popular e erudito se faz mais funda. Esta se mostrava sobretudo quando o inquisidor lembrava, de forma nem sempre explícita, a condição inferior do réu. Interrogando Manuel da Piedade, o Santo Ofício desejava saber de que modo invocava ele o diabo: se “dando algum assobio *como é costume entre pretos...*”¹⁶² Ao tomarem o assento das acusações da negra Caetana contra frei Luís de Nazaré, os padres assistentes lhe lêem o seu testemunho, perguntando se estava escrito na verdade; ela “respondeu pelo seu modo rústico e pouco desembaraçado no falar português que tudo assim como ela tinha dito era verdade...”¹⁶³ José Francisco Pedroso declarou na Mesa da Inquisição que usava de mandingas por entender que era “coisa de Deus”; “como podia ele entender que a mandinga era coisa de Deus se ele via que *só os pretos usavam dela?*”, indagou o inquisidor.¹⁶⁴

A condição inferior dos réus justificava a repressão. Em carta à Inquisição de Lisboa, um eclesiástico — provavelmente jesuíta e comissário do Santo Ofício — afirmava que abundavam os embusteiros que se fingiam de bruxos em terras coloniais: “e como ordinariamente são pretos e índios, havia cá haver poder, para aos que usarem destes embustes, se lhes mandassem dar uns açoites; e senão, continuarão toda a vida neste seu exercício, por não haver quem prontamente os reprima”.¹⁶⁵

Ao desprezo com que se consideravam as populações pobres na Europa somava-se o repúdio à própria cultura popular;¹⁶⁶ quando se tratava dos habitantes do Novo Mundo, a posição das elites europeias firmava-se ainda num novo preconceito: o que votava à *con-*

(161) Ver Rowland, “Anthropology, Witchcraft, Inquisition”, p. 23.

(162) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972. Grifo meu.

(163) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.723.

(164) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.774. Grifo meu.

(165) ANTT, Inquisição de Lisboa, n.º 15.559.

(166) R. Muchembled, “L'autre côté du miroir...”, p. 296: o autor alude a festas populares que eram punidas como manifestações de feitiçaria. Ver ainda, do mesmo autor, *Culture populaire et culture des élites (XV-XVIII^e siècles)*, Paris, Flammarion, s.d.

dição colonial. Como já se disse em vários pontos deste trabalho, os colonos integravam uma humanidade específica e ameaçadora que, com freqüência, se revestia de tons demoníacos.¹⁶⁷ Manifestações de religiosidade popular como o calundu dos tempos coloniais são lidas por autores do século XX como “coordenadoras de paixões”, dotadas, portanto, de caráter apaziguatório das tensões sociais; entretanto, o que mais incomodava às autoridades do Brasil colônia — e aos próprios inquisidores — era o seu cunho *colonial*, ameaçador ao poder metropolitano.¹⁶⁸ Disposições como as de Vasco Fernandes César de Menezes contra calundus de negros se inseriam nesta linha, justificada no zelo pelos interesses da “república” e pela “conservação dos povos e serviço de Deus”.¹⁶⁹

Os autores que estudam a atividade inquisitorial ibérica insistem no fato de ter ela sido especialmente intensa até o século XVII, declinando a seguir. No entanto, no que diz respeito ao Brasil, não se nota ruptura; ao contrário, o século XVIII é especialmente pródigo em processos e, como se pode ver nas tabelas (p. 386), aumentou então o número de casos referentes às regiões mais pujantes do ponto de vista econômico. A “empresa de expropriação” que as elites dirigiram contra a cultura e tradições populares acentuou-se, entre nós, no século XVIII.¹⁷⁰ Mas, habilmente, procurou novas vestes.

Segundo Amaral Lapa, a Visitação do Grão-Pará se realizou num contexto de declínio do Santo Ofício, quando o marquês de Pombal se batia pela abolição da tortura.¹⁷¹ Examinando-se detidamente o procedimento do inquisidor ante as culpas dos réus, nota-se certa flutuação e, a partir de 1768, uma guinada nítida: a arrogância e a intransigência de Geraldo José de Abranches cedem lugar a uma posição mais “razoável” e tolerante. Como acontecera com o grupo baiano na década de 50 e com os irmãos mineiros Carvalho Serra nos anos 60,¹⁷² Anselmo da Costa e Joaquim Pedro foram presos devido ao porte de bolsa de mandinga; entretanto, se seus companheiros de culpa foram remetidos a Lisboa, processados e acabaram saindo em

(167) Ver sobretudo os dois primeiros capítulos.

(168) Ver Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, p. 315.

(169) Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do Peregrino da América*, p. 114.

(170) Marie-Sylvie Dupont-Bouchat, “La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg”, p. 93.

(171) Amaral Lapa, introdução ao *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 27.

(172) Ver ANTT, Inquisição de Lisboa, processos n.ºs 1.131, 1.134, 508, 1.078, 4.684.

Autos de Fé, estes dois índios do Norte do Brasil tiveram tratamento totalmente diferente. É verdade que amargaram quatro longos anos de cárcere — de 1764 a 1768 —; mas, quando suas culpas foram remetidas ao Conselho Geral de Lisboa pelo Visitador, aquele julgou que não eram bastantes para constituir processo contra os réus: de Anselmo, foi dito que “antes se vê buscar o Réu as mesmas coisas sagradas com a decência e respeito que cabia na sua capacidade, trazendo-as ao pescoço, e esperando por meio delas livrar-se dos perigos maiores que pudessem acontecer-lhe na sua vida, cuja conservação naturalmente se está persuadindo, e por isso estimáveis todos os meios que concorrem para ela, e ainda que estes fossem, e sejam impróprios, tudo se deve atribuir à falta de instrução que se acha no réu, e não no ânimo que tivesse de querer abusar das referidas cousas. Igualmente, a qualidade do réu não pede castigo maior, porque sendo necessário para haver culpa contra a religião instrução dela, e ânimo de delinquir, tudo falta no réu”.¹⁷³ Não tendo discernimento para conhecer o delito, os réus não poderiam ter malícia para o perpetrar, “e sem ela não pode haver malefício”. De Joaquim Pedro foi dito que sabia “apenas as coisas indispensavelmente necessárias para a Salvação, e isto ainda materialmente, e sem aquele conhecimento que ilumina o espírito, para conservar puras e sem superstição as coisas santas e sagradas, o que é transcendente a todo aquele país...” Por fim, os inquisidores de Lisboa aconselharam a soltura dos réus, que entretanto deveriam ser asperamente repreendidos em Mesa e instruídos nos mistérios da Fé, “tendo justamente sido superabundante castigo a dilatada prisão” que ambos tiveram na cidade do Pará por mais de quatro anos. De Anselmo, foi dito que se deveria “igualmente atender à minoridade em que ele contraiu o delito, tendo só quatorze anos de idade”. Corria o mês de outubro do ano de 1768, e parecia ir longe o tempo em que os juízes construía processos de feitiçaria sobre testemunhos infantis.¹⁷⁴

A escrava negra Maria Francisca foi denunciada por várias testemunhas devido ao fato de fazer as adivinhações do balaio. O assento de suas culpas começou a ser tomado em 1753, e cinco anos depois

(173) De Joaquim Pedro, se disse quase a mesma coisa: “pois o destino que fez da pedra de ara não foi para fim supersticioso, que induza pacto ou suspeita dele, nem ainda se possa presumir deste fato apartamento da religião, antes quanto cabia na capacidade do Réu, da mesma coisa sagrada queria os efeitos superiores tendentes à conservação da sua vida” — ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 218.

(174) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 213.

chegava a Belém o parecer da Inquisição de Lisboa: “atendendo à sua rusticidade e falta de instrução”, e ainda ao fato de “haver neste Reino diferente conhecimento das coisas da religião, do que há naquele Estado”, a ré seria admoestada com dureza mas não receberia castigo maior.¹⁷⁵ Após dois séculos de intransigência, a Inquisição parecia começar a perceber a especificidade da religião vivida pelas populações coloniais, irredutível à fé dogmática que norteava o procedimento do Santo Ofício. Sempre invocando rusticidade e falta de instrução dos réus, permitiu-se ainda reconhecer a pertinência do saber médico dos colonos nortistas. O sumário das culpas de José preto, escravo curandeiro, também só foi visto pelas autoridades lisboetas quatro anos após ter sido tomado, recebendo, como nos casos anteriores, tratamento brando por parte do Conselho Geral: foi declarado que aquele tribunal só punia “aos que fazem ações que, excedendo a força da natureza, se hajam de atribuir pelas circunstâncias do Sujeito ao poder do Demônio; e como cabe na ordem da Natureza o curar pela virtude das ervas e defumadouros às pessoas enfermas, não há para que as referidas curas se lhe hajam de imputar em culpa”.¹⁷⁶ Com quase um século de atraso, substituía-se em Portugal a “onipresença sobrenatural” (de Deus ou do Diabo) nos acontecimentos cotidianos por uma visão mais racional da existência: o recuo de Satã “restituía ao homem e à natureza uma autonomia que a confusão anteriormente admitida entre natural e sobrenatural tornava impossível”.¹⁷⁷

9
5
46
9
5
46
Numa primeira leitura, o que se nota, portanto, é que a Inquisição adquiria consciência do fosso que separava a religião das elites e a das camadas populares, agindo com maior condescendência e chegando mesmo a assumir atitudes paternalistas em relação aos colonos rudes e ignorantes. Isto é cabível se pensarmos no Santo Ofício como tribunal autônomo e soberano; entretanto, sabe-se que, durante o “consulado” pombalino, desenvolveu-se esforço no sentido de manietar aquela poderosa instituição, culminando com a imposição do Regimento de 1774.¹⁷⁸ Paralelamente, firmava-se entre a

(175) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 210.

(176) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 212.

(177) Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, pp. 540, 556-557, 560-561.

(178) Mendonça e Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, p. 124. “Foi este Regimento obra do marquês de Pombal, o que, por assim dizer, quebrou os braços aos inquisidores e desde então, por mais que quiseram, pouco puderam fazer.”

elite culta da metrópole a certeza de que urgia consolidar uma política econômica que garantisse a manutenção do estatuto colonial e, em última instância, a preservação das possessões ultramarinas.¹⁷⁹ Todos os pareceres do Conselho Geral acima citados são de outubro de 1768. Portanto, é curioso que esta guinada na atitude dos inquisidores ante os colonos ocorra entre a Lei do Diretório dos índios (1758) e a imposição do novo regimento (1774), situando-se ainda no bojo das preocupações reformistas de Pombal e da percepção de que, na junção dos perigos externos (ameaças estrangeiras ao controle político e econômico sobre a colônia) e dos internos (possibilidade de tomada de consciência da condição colonial por parte dos colonos), o Império Colonial Português via-se ameaçado de esfacelamento.

Se de fato a Inquisição perdia autonomia ante as pressões do Estado, cabe reconsiderar o sentido desta benevolência em relação aos colonos. A adesão ao pensamento mais racional que punha em xeque a realidade dos fatos mágicos e da feitiçaria atrelava Portugal à tendência européia, tão bem estudada por Mandrou na sua manifestação francesa. Entretanto, ao lado da complacência crescente e até de certo paternalismo, estava sempre a desconsideração do colono: gente rude, negra, índia ou mestiça, incapaz de perceber a complexidade da fé, ter juízo ou penetrar no plano espiritual mais depurado. No processo de Joaquim Pedro, a Inquisição faz suas palavras de uma das testemunhas, para quem os jovens envolvidos no roubo de pedras d'ara tinham "aquele juízo que cabe na condição de índios".¹⁸⁰ Assim, muito antes de se construir entre os colonos a percepção de que, fossem negros, índios ou mazombos, eram todos uns "pobres filhos da América, sempre famintos e sem nada de seu",¹⁸¹ coube à Inquisição aproveitar-se do preconceito e da desconfiança que os lançavam uns contra os outros.

De certa forma, a adesão a uma das facetas do racionalismo ilustrado explica também a desconsideração do colono presente nos juízos "benevolentes" e "complacentes" da Inquisição acerca dos colonos nortistas em 1768. É ainda Mandrou quem nos dá a pista:

(179) Remeto à leitura do capítulo "Os problemas da colonização portuguesa", Fernando A. Novais, *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*, São Paulo, Hucitec, 1979, pp. 117-211.

(180) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 218.

(181) Fala de Tiradentes, *apud* Laura de Mello e Souza, *Desclassificados do ouro*, p. 41.

1.8 x 1.3 6,00

a tese da irresponsabilidade dos feiticeiros foi, na França, a culminância da crise do satanismo; percebeu-se, então, que a melhor forma de exterminar feiticeiros era torná-los ridículos.¹⁸²

No início da Idade Moderna, abriu-se uma fissura entre a cultura popular (em que estavam perfeitamente integradas as crenças em atos mágicos e malefícios) e o saber erudito, que os perseguia sem que, entretanto, deixasse de crer neles: tanto o homem comum do povo como Bodin acreditavam em bruxas. A partir do fim do século XVII, delineou-se nova ruptura, diversa da anterior; desta vez, a elite ilustrada se automarginalizou em relação às crenças populares: no novo contexto, tornava-se impossível a posição de um Bodin. Na primeira ruptura, preservava-se a perspectiva da crença; na segunda, era o ceticismo que norteava o divórcio: cessava a perseguição, mas mantinha-se o preconceito.¹⁸³ Sugiro que, nesta perspectiva, Inquisição e Estado português caminharam juntos no sentido de manter a ruptura entre o popular e o erudito, redimensionando-a à luz das preocupações com a manutenção do mundo colonial. Desentranhava-se, assim, a condição colonial para ridicularizá-la e, mais uma vez, manter a dominação sobre o mundo ultramarino. Por detrás da "benevolência" dos inquisidores ocultava-se a intenção real de frisar a impossibilidade e a incompetência dos colonos em decidirem sobre o próprio destino. No século XVIII, não se enviavam mais para o Brasil os réus do Santo Ofício acusados de feitiçaria;¹⁸⁴ repensava-se, então, o Sistema Colonial e se votavam cuidados especiais à homogeneização e ao enquadramento das populações da colônia: por que, então, aumentar com novos elementos o exército já ameaçador de homens rudes, brutos, mestiços e fadados a integrar o universo da dissidência e da revolta?¹⁸⁵

9
5
1.41

Durante todo o período colonial, a Inquisição atuou como organismo terrivelmente destruturador do tecido social, responsável por pânico coletivos e tragédias pessoais. Mesmo quando não matava,

(182) Mandrou, *op. cit.*, pp. 454-455.

(183) Esta análise foi feita com base em considerações de Goulemot, "Démon, merveilles et philosophie à l'Age Classique", *Annales, E.S.C.*, 35^e année, n.º 6, nov-dec, 1980, pp. 1223-1250.

(184) Em Auto de Fé ocorrido em Lisboa em 1714, saem inúmeras feitiças; contrariamente ao que ocorria no século anterior, nenhuma delas é degredada para o Brasil. *ANTT*, Inquisição de Lisboa, n.º 145-6-180-A.

(185) Bartolomé Bennassar afirma que a Inquisição espanhola "colocou à disposição do Estado Monárquico um povo homogêneo, de crenças e reflexos conformes..." "Le Royaume de la conformité" in *L'Inquisition Espagnole*, pp. 391-392.

prendia por longos anos, isolava os réus nos cárceres, mantendo-os longe da família e de toda forma de convívio, torturando-os e, não raro, enlouquecendo-os. Após as estadas traumáticas e frequentemente letais nos seus calabouços, o Santo Ofício os expunha ao desprezo público, ao ridículo, à humilhação dos Autos de Fé grandiosos e calculadamente organizados para intimidar, impressionar e aterroizar os espectadores. Antes de devolver à sociedade os bagaços humanos em que havia metamorfoseado os réus, mandava-os cumprir pena de degredo ou de galés. Alguns heróis, como Adrião Pereira de Faria, conseguiam, após o calvário, voltar para junto dos parentes e dos amigos.¹⁸⁶ Mas, certamente, seu caso é atípico. Os efeitos devastadores da Inquisição abriram chagas no tecido social e na memória coletiva; na afirmação indignada de dois historiadores portugueses do século passado, o processo que corria no Santo Ofício era um "mal composto alinhavado de monstruosidades inauditas fabricadas para a perdição da humanidade".¹⁸⁷

Para Kamen, as prisões da Inquisição espanhola não eram antros de horror;¹⁸⁸ talvez nisso diferissem das portuguesas, das quais o padre Antonio Vieira deixou descrição horripilante: "Nestes cárceres estão de ordinário quatro e cinco homens e às vezes mais, conforme o número de presos que há, e a cada um se lhe dá seu cântaro de água para oito dias (e se se acaba antes, tem paciência) e outro mais para a urina, com um serviço para as necessidades, que também aos oito dias se despejam, e sendo tantos os em que conservam aquela imundície é incrível o que neles padecem estes miseráveis, e no verão são tantos os bichos que andam os cárceres cheios, e os fedores tão excessivos, que é benefício de Deus sair dali homem vivo. E bem mostram os rostos de todos quando saem nos actos, o tratamento que lá tiveram, pois vêm em estado que ninguém os conhece".¹⁸⁹

Deviam ser comuns os casos de presos que enlouqueciam nos cárceres, pois o próprio regimento de 1640 trata da matéria no seu Livro II, título 17.¹⁹⁰ Isabel Mendes, presa no final da década de 20 do século XVII por judaizante e feiticeira, enlouqueceu na prisão

(186) Ver ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.894.

(187) Mendonça e Moreira, *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, p. 313.

(188) Henry Kamen, *A Inquisição na Espanha*, trad., Rio, Civilização Brasileira, 1966, p. 214.

(189) Mendonça e Moreira, *op. cit.*, pp. 383-386.

(190) *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal*, 1640. Exemplar fotocopiado, pp. 329-330. Ver ainda Mendonça e Moreira, *op. cit.*, p. 337.

“após sete anos de penosos sofrimentos”;¹⁹¹ Mateus Pereira Machado teve medo de ficar louco durante o período de prisão que antecedeu o terremoto de 1755: “ele réu vivia aflito por se ver preso, mas que nem por isso jurava falso, porém que entende que essa prisão lhe perturbaria o entendimento, pois se lembra que naquele tempo padecia alguns esquecimentos, de que já está inteiramente livre, e de o estar dá muitas graças a Deus”.¹⁹² Caso a catástrofe não tivesse destruído os cárceres inquisitoriais e colocado Mateus em liberdade, provavelmente ensandeceria.

A história mais triste que conheço é a do sapateiro pardo Antonio Carvalho Serra, o “Requibimba”, natural de Mariana, Minas Gerais. Fora preso por roubo de hóstias no início de 1757, chegando a Lisboa em agosto do mesmo ano. Deve ter adoecido na prisão, pois quando teve lugar a sessão do Exame, dois anos depois, dizia saber ler e escrever um pouco, achando-se entretanto impossibilitado de fazê-lo após a moléstia que contraíra. Não é possível precisar o momento em que perdeu o juízo, mas é certo que, dois anos depois, já se encontrava louco. Antes de ser enviado para o Hospital de Todos os Santos, em 1761, colheram-se vários depoimentos acerca do comportamento do réu. O procurador José Mendes da Costa afirmou que, “ainda que a princípio desta acusação o Réu não tivesse defeito no entendimento, ainda que sempre lhe percebesse furor, e resolução maior que a ordinária, contudo hoje se mostra em furor e loucura conhecida, tanto pelas suas ações como pelas palavras que manifesta...” Aconselhava, a seguir, que não se julgasse o réu enquanto não convalescesse e desse mostras de perfeita inteligência “para poder defender-se na forma prescrita”, o que, tendo-se em vista o modo pelo qual se constituíam os processos inquisitoriais, parece antes um gracejo. O alcaide do Santo Ofício ressaltou seu gênio áspero e temível, renitente até aos remédios que lhe davam; testemunhou que o réu apresentava “total lesão no entendimento, cada vez pior porque descompõe a todos e já não admite roupa, estando nu no seu cárcere, não quer comer nada feito ao lume, comendo cru até o bacalhau”. Pedia comidas que não constavam de sua ração, não admitia companheiros de cela, perdera a malícia inicial, não mais podia ser castigado. Os guardas confirmaram a loucura de Antonio; um deles contou que, na época em que chegara à prisão, falava com acerto, mas logo teve um estupor e ficou leso de uma parte;

(191) Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, p. 108.

(192) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.131.

outro, ao que parece, adepto fiel da ideologia inquisitorial, disse que percebia no réu *alguma desordem* e a atribuía à “desesperação nascida de seu gênio”, acrescentando ainda que a loucura era parcial, pois o infeliz comia e dormia. Outras testemunhas descreveram a magreza em que vivia, não tendo mais do que a pele sobre os ossos, os grandes berros que dava, as cantorias noturnas, as roupas imundas que vestia, “andando pela casa mesmo sangrando, falando como quem falava com a mulher ou com alguns meninos”, recusando alimentos pelo temor de que o envenenassem, “inculcando-se homem rico e estimável”. Em 1761, decidiu-se que deveria passar para o hospital; no ano seguinte, quando morreu, o enfermeiro dos doidos dr. Manuel José Monteiro assinou sua identificação: “ACS homem doudo, que se ignora seu estado, pais, pátria e ocupação”.¹⁹³

E havia ainda as torturas físicas, as mais utilizadas em Portugal sendo o potro e a polé. Eram administradas na casa dos tormentos, “uma como gruta subterrânea, toda de abóbada” e que possuía assentos para os inquisidores, médicos e cirurgiões, e mesas para os notários.¹⁹⁴

Torturadíssimo, numa das sessões Manuel da Piedade chegou a padecer ininterruptamente durante uma hora, “em que esteve chamando por Jesus e que queria morrer pela Fé de Cristo”.¹⁹⁵ Sua sentença omitiu o tormento, dizendo apenas que o réu *quisera* confessar. O potro era modalidade de tortura em que o réu, deitado sobre uma prancha, tinha os quatro membros atados em dois pontos: coxas e pernas, braços e antebraços. Indo a tormento em 31-5-1756, Mateus Pereira Machado foi amarrado “apenas em seis partes, por ter moléstia em um braço”; gritou muito, clamando que as chagas de Cristo lhe valessem, “e juntamente a coroa do senhor Rei D. José”. Pediu misericórdia por três vezes, dizendo que ia acabar de confessar; como não dissesse nada de novo, continuou-se o tormento até que o assento da Mesa se achasse satisfeito e o devolvesse ao seu cárcere.¹⁹⁶ Após três sessões de tortura, o sapateiro baiano José Fernandes, que furtara partículas consagradas por volta de 1760, foi poupado pelo médico; disse este “que o dito réu não estava em termos de mais tormento, de que foi logo tirado, no qual se gastariam destes doze

(193) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.078. Tive conhecimento deste processo através de meu amigo Luís Mott, que generosamente me franqueou suas anotações.

(194) Mendonça e Moreira, *op. cit.*, p. 329.

(195) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 9.972.

(196) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.131.

minutos, e chamou muitas vezes por Nosso Senhor Jesus Cristo, e Maria Santíssima que lhe valessem".¹⁹⁷

Tudo indica que, entre 1592 e 1595, se realizaram cerca de dez Autos de Fé na Bahia e em Pernambuco.¹⁹⁸ Deveriam ser modestos e acanhados em relação aos metropolitanos. Maria Gonçalves, a Arde-lhe-o-rabo, foi uma das feitiçeras brasileiras que saíram em Autos de Fé locais: o de 1593, em Pernambuco, quando se recomendou que não fosse açoitada publicamente por motivo de doença.¹⁹⁹ Mas, a partir de 1595, todos os condenados da colônia saíam nos Autos metropolitanos. Dos nossos feitiçeiros, não se tem conhecimento de relaxados, apesar de se terem enviado bruxos portugueses à fogueira.²⁰⁰ Mas eram açoitados, alguns até que o sangue escorresse abundantemente, e passeavam sua desgraça e humilhação pelas ruas de Lisboa, ante os olhos do rei, dos príncipes de sangue, do inquisidor geral, dos algozes que os tinham inquirido durante meses e de todo o povo. Suas culpas e segredos eram desvendados, lidos publicamente: José Francisco Pereira, por exemplo, teve sua sentença lida na íntegra, com as descrições dos coitos demoníacos e dos sabbats em Val de Cavalinhos; saiu encarochado, abjurou em forma, viu-se obrigado a cumprir cinco anos de galés.²⁰¹ Manuel da Piedade, José Fernandes e José Martins foram outros que tiveram açoites *citra sanguinis effusionem*, sendo que o primeiro foi condenado ainda a envergar para sempre o hábito penitencial.²⁰² Depois, vinha o degredo: cinco anos para Angola — no caso de José Fernandes —, o mesmo para Castro Marin — no caso de Mateus Pereira —, outro tanto para Miranda — esta, a pena de José Martins, — cinco anos de galés para Manuel da Piedade, seis anos ainda para Miranda a fim de punir a relapsa Antonia Maria.²⁰³

(197) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 8.909.

(198) Seriam eles: o de 30-5-1592; 24-1-1593; inícios de 1595, conforme Gonçalves Salvador, *op. cit.*, pp. 87-88. Ainda o de 26-1-1592, o de 23-8-1592, o de 24-1-1593, o de 15-8-1593 (todos na Bahia); o de 9-10-1594, o de 17-9-1595, o de 10-9-1595 (todos em Olinda), conforme Sonia Siqueira, *Inquisição portuguesa e sociedade colonial*, pp. 298-299.

(199) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10.748.

(200) Ana Martins saiu relaxada por feitiçera no Auto de Fé de 1694; em 1735, foi a vez de Francisco Barbosa, o tio de Massarelos; em 1744, quando saíram em Auto inúmeras feitiçeras, foi relaxada Mécia da Costa, a Borrachoa. Estes são apenas alguns exemplos. Ver ANTT, Inquisição de Lisboa, Manuscritos da Livraria, n.º 959.

(201) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.767.

(202) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processos n.º 9.972, 8.909, 508.

(203) Idem, idem, idem e ainda os de n.ºs 1.131 e 1.377.

Após o que, estavam livres para voltar à vida *normal*. Até a morte carregariam a pecha de antigos réus do Santo Ofício, muitos usariam sambenitos. O que teria acontecido com os colonos brasileiros que, após anos de cativo e de pavor, se viam livres em terra estranha? Dos feiticeiros, sabe-se muito pouco. Um réu ilustre, Bento Teixeira, saíra em Auto de Fé no ano de 1599; condenado à prisão perpétua, obteve permissão para viver em liberdade: durou apenas um ano, fulminado por doença dos pulmões que o fez morrer botando sangue pela boca.²⁰⁴ Antonio Serrão de Castro, boticário e poeta, foi absolvido em 1682 após dois anos de cárcere; quase cego, “precisou tirar esmolas, embora contasse vetusta idade, a fim de sustentar-se, a dois filhos que saíram dementes, e a uma segunda irmã, viúva”.²⁰⁵ A primeira, velhinha, morrera na prisão em decorrência de castigos.

Atendo-se unicamente à realidade fria dos números, muitos estudiosos do passado e do presente afirmaram que, afinal, a Inquisição matou pouco, e que os tribunais laicos que julgaram a feitiçaria foram mais cruéis e devastadores.²⁰⁶ Fortunato de Almeida chegou a justificar a atividade inquisitorial com formulação que é verdadeira pérola do pensamento reacionário: “o número das vítimas seria muito maior se a Inquisição não tivesse livrado o país do horror das guerras religiosas, que fizeram derramar ondas de sangue nos países onde penetrou a reforma protestante”.²⁰⁷ Sônia Siqueira adotou posição análoga, salientando o que considera como obra meritória do Santo Ofício: “A porcentagem diminuta de mortos, em relação ao número de reconciliados, reafirma as boas intenções do Santo Ofício em purificar realmente a fé, reavendo os cren-tes que dela se afastavam”.²⁰⁸

Os fiéis eventualmente recuperados pela Inquisição — destruidora de vidas e de vontades — seriam homens alquebrados (no sentido mais amplo do termo), amedrontados, hipocritamente convencidos da verdade que o Tribunal proclamava. Contemporâneos dos horrores inquisitoriais levantaram protestos contra o seu funciona-

(204) A. Wiznitzer, *op. cit.*, p. 26.

(205) Gonçalves Salvador, *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, pp. 81-82.

(206) Ver entre outros B. Bennassar, “L’Inquisition, ou la pédagogie de la peur” in *L’Inquisition Espagnole*, p. 122.

(207) Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. II, p. 426. Grifo meu.

(208) Sonia Siqueira, *op. cit.*, p. 297. Grifo meu.

mento e a sua existência.²⁰⁹ No início deste século, Antonio Sérgio faria um balanço da devastação que provocara sobre a sociedade portuguesa, entravando, no plano da cultura, o desabrochar de um pensamento crítico.²¹⁰ Os efeitos letais da Inquisição não são mensuráveis e traduzíveis em números.

No que diz respeito mais especificamente à repressão da feitiçaria, o Tribunal do Santo Ofício corporificou o embate entre universos culturais distintos, no qual o personificado por aquela corte levava a melhor e era momentaneamente incorporado pelo réu. No processo inquisitorial, a figura da bruxa, tal como se apresentava no universo simbólico dos inquisidores, era absorvida de modo passageiro pelos acusados ou superposta às crenças que estes abraçavam. A tradição popular portuguesa não conhecia o sabbat, e no entanto faziam-se confissões de comparecimento a assembléias demoníacas.²¹¹ Atenta e sempre disposta a transformar práticas individuais em coletivas (= sabbats), a Inquisição procurava, nestas, justificar o seu discurso e a repressão. Passado o traumatismo do cárcere, das torturas, do Auto de Fé, podia até haver repúdio ao sistema simbólico anteriormente abraçado; daí as reincidências, os indivíduos que, como Antonia Maria e Domingos Álvares, acabavam por retornar às práticas que os tinham incriminado.²¹²

Com isto, não se quer dizer que a Inquisição *criasse* o estereótipo da bruxa — como afirmam tantos dos historiadores analisados

(209) D. Luís da Cunha, *Testamento político*, prefácio e notas de Manuel Mendes, Lisboa, Seara Nova, 1943: "e esteja V.A. certo de que todas as vezes que houver um tribunal privativo para castigar certos crimes, sempre fará criminosos" — p. 75. Cavaleiro de Oliveira, *Opúsculos contra o Santo Ofício*, ed. A. Gonçalves Rodrigues, Coimbra, Fundo Sá Pinto da Universidade de Coimbra, 1942.

(210) "Seria acaso porque faltassem homens com a força de cérebro suficiente para seguirem o impulso do Quinhentismo? Inverossímil. A causa é outra, e temos de buscá-la a outra luz: à luz das fogueiras da Inquisição" — "O Reino Cadaveroso ou o Problema da Cultura em Portugal", *Ensaio II*, Lisboa, Sá da Costa, 1972, p. 42.

(211) "O mito europeu do feitiçeiro (...) não tem uma correspondência estrita no nosso país. Se os inquisidores revelam, nos interrogatórios dos presos, o conhecimento do mito, (...) os acusados raríssimas vezes confessam a sua presença em sabbats (e mesmo assim, geralmente sem um dos elementos constitutivos do mito, o vôo noturno), e poucas vezes confessam o pacto, embora refiram freqüentemente a comunicação com o demônio e com as almas" — Francisco Bethencourt, *Campo religioso e Inquisição em Portugal no séc. XVI*, ex. mimeografado, p. 5.

(212) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.377. ANTT, Inquisição de Évora, maço 803, n.º 7.759.

neste capítulo. O Tribunal interferia no arranjo interno do universo cultural popular, alterando e desestruturando o significado que as práticas mágicas tinham nele. As reincidências representam justamente ultrapassagens do impacto devastador da Inquisição e possibilidades de reorganização do universo cultural popular.

A reverência ao sobrenatural e a crença nos atos mágicos eram constitutivas dos dois universos, neles assumindo, entretanto, significados diferentes. Na Europa moderna, a caça às bruxas foi a tentativa de uniformizar estas concepções diversas. Em Portugal, nos discursos imbricados que compõem o processo dos réus do Santo Ofício, o estereótipo da bruxa encontrou o lugar privilegiado para ser construído, confirmado, absorvido e, por fim, desmoralizado.

No plano teórico, portanto, cabe dizer que se tratou da confluência, luta, adoção, repúdio ou desestruturação de universos culturais distintos. O terrível é que, neste embate, na trama complexa destes discursos, a Inquisição consumisse, desagregasse e aviltasse tantas vidas humanas.

CAPÍTULO 8

HISTÓRIAS EXTRAORDINÁRIAS: O DESTINO DE CADA UM

"La verité et le mensonge ont leur visages conformes, le port, le goust et les alleures pareilles: nous les regardons de mesme oeil".

Montaigne, *Essais*

"Les historiens se sont plus intéressés aux témoignages qu'aux témoins des procès de sorcellerie, se privant ainsi d'une des dimensions sociales du phénomène".

Robert Muchembled, "Sorcières du Cambrésis..."

Maria Barbosa, Manuel João, Luzia da Silva Soares, Luzia Pinta, Salvador de Carvalho Serra e Adrião Pereira de Faria jamais seriam lembrados neste final do século XX caso tivessem escapado das garras inquisitoriais. A primeira era mulher pobre e mal afamada, as outras duas eram escravas negras; dos homens, um era barbeiro, o outro carpinteiro, o terceiro deles, um pouco mais afortunado, era sargento de auxiliares na Vila da Vigia. As relações que tinham com os donos do poder pautavam-se pela sujeição: Maria Barbosa, ao que tudo indica, servia de objeto de prazer ao governador Diogo de Menezes, Luzia da Silva Soares integrava o plantel escravo de um proprietário de datas auríferas. Por pior governo que tivesse feito, Diogo de Menezes — assim como seu inimigo D. Constantino Baradas, bispo do Brasil — teria ficado na História, quando mais não fosse na forma de integrante de longa lista referente a administradores coloniais. Mas que registro poderia ser feito de Maria Barbosa?

Mesmo quando não são ignoradas pelos historiadores, as classes subalternas da sociedade parecem condenadas a permanecer no silêncio. Entretanto, há ocasiões em que a documentação permite reconstituir "não apenas massas indistintas mas também personalidades individuais": é quando se abre — na formulação aguda de Carlo Guinzburg — a possibilidade de focalizar rostos na multidão, de "alargar para baixo o conceito histórico de 'indivíduo'". Trata-se, na realidade, de procedimento inovador: conferir identidade ao anônimo, dispensar-lhe tratamento que até muito pouco tempo só se tinha em relação aos elementos das classes dominantes.

Este exercício, entretanto, deve se acautelar ante os riscos do paternalismo e do anedótico. A "história dos vencidos" — para

usar expressão muito em voga — não se justifica apenas pelo qualificativo, e sim pelo substantivo: é *história*, portanto merece atenção. Por sua vez, o eventual destaque dado a biografias individuais não persegue o factual, mas procura perscrutar nele o microcosmo revelador de toda uma camada social. O fato de serem biografias quase anônimas, aparentemente desimportantes e medíocres, é justamente o que as torna mais representativas.¹

Das histórias extraordinárias destes colonos obscuros transpira a relação entre metrópole e colônia, aparelhos de poder e indivíduos, cultura de elite e cultura popular, real e imaginário. Conhecê-las ajuda a compreender melhor o que foi a formação social da colônia; faz-nos ainda lembrar que, sob a face una de Clio, se esconde o mosaico de aventuras individuais possíveis de serem resgatadas; por fim, é primordial para podermos preservar a capacidade de nos estarrecer e nos revoltar ante a iniquidade.

MARIA BARBOSA ²

Maria Barbosa era uma mulher parda natural de Évora, onde se casara com o ourives João da Cruz. Segundo testemunhas que a acusaram, saíra em sua terra encarochada por feiticeira. A pena que lhe aplicaram deve ter sido o degredo para Angola, onde a conheceu outra parda, Marta Fernandes: neste lugar, “mostrou em um alguidar de água a mulher do governador (ileg.) da Silveira Pereira lavrando num arado, cozendo vestida de verde”; naquela época, costumava trazer ao pescoço um osso de enforcado: persistia, portanto, nos hábitos, e açoitaram-na publicamente por feiticeira e alcoviteira. Passou depois para Pernambuco, onde novamente “estiveram para a encarochar, e por respeito do marido, o não fizeram”; “andou correndo muita parte do mundo por a botarem fora de toda a parte onde ia, assim de Pernambuco como do Rio Grande, e da ilha de Fernão de Noronha, e de Angola, e da cidade de Évora”; “nunca esteve em terra aonde não levasse mau caminho”, sempre reincidindo nos feitiços. Em 1610, já se achava na Bahia havia algum tempo; neste ano, o bispo D. Constantino Barradas realizou uma Visita à cidade e enviou os resultados para o Reino.³ Dentre os culpados, constava Maria Barbosa.

(1) Ver Carlo Guinzburg, *Le fromage et les vers*, pp. 15-16.

(2) Para Maria Barbosa, ver ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 3.382.

(3) Anita Novinsky, *Cristãos-novos na Bahia*, p. 111.

Tinha sido acusada por inúmeras testemunhas: "Maria Barbosa é de muito mau viver, e de ruim exemplo, prejudicial ao povo, debochada, e costumada a jurar muitos juramentos graves", "muito mais que nenhuma mulher", afirmavam as autoridades locais empenhadas em sanear o corpo social do convívio pernicioso da feiticeira e em castigar a ovelha desgarrada que era: "não ouve missas nem pregação, nem cumpre com abjuração de cristã", trabalhando nos domingos e dias santos. Destacavam-lhe a condição de cidadã incômoda e de má cristã, passando a seguir à especificação detida dos crimes, que eram simultaneamente causa e decorrência da condição marginal: "sendo casada, anda abarregada com muitos homens" (o que equivalia a dizer que era prostituta); "é feiticeira e alcoviteira, e pelo ser foi já encarochada e degredada para a ilha de Fernão de Noronha e outras partes".

No estereótipo, feiticeira e prostituta eram indissociáveis. Ao mesmo tempo em que eram descritos os feitiços da ré, enumeravam-se-lhes os atos desonestos: dava alcouce em sua casa, facilitava mulheres para homens, ficava com eles noite adentro, comendo, bebendo e ofendendo a Deus; desonrava o marido "chamando-lhe de cornudo, e o prende ao pé do catre, e se dorme com homens diante dele", dizendo "que se quer dormir com quem levar gosto"; "com os dedos lhe faz na cabeça como feições de cornos", ameaçando-o de morte por enforcamento. Expulsava o consorte de casa para viver "mais à sua vontade" e se entregar a romances sucessivos: "pela maior parte esteve a dita Maria Barbosa amancebada, e destruiu muitos homens". O marido parecia conformado com a situação, vivendo sob seu jugo: "sendo antes ourives, agora o fez a mulher comprador de peixe, e o manda a Tapagipe, aonde está a semana toda, e daí lhe manda o peixe". Eventualmente, queixava-se aos vizinhos "que sua mulher se não quer juntar com ele em cama". Às vezes andava "como pasmado", Maria Barbosa dele fazendo pouca conta e chamando-o "papagaio real"; segundo uma das testemunhas, "não faz mais caso dele que se fora seu negro".

Prostituta e feiticeira, Maria Barbosa ameaçava a comunidade pelo simples fato de existir, mas também pelo exemplo que dava. Acreditava-se que mulheres como ela lutavam para conquistar adeptos: eventualmente alojava outras mulheres em sua casa, como fez com uma feia, torta de um olho, "que dizem que também é feiticeira". Mas a discípula mais nomeada nas acusações era Isabel Roiz, "moça bem parecida"; como a Celestina colonial, Isabel preferia viver sozinha e já se iniciara nos segredos de Eros: enviuvara, vindo

de Cabo Verde com a mãe velhinha, e se alojando desde então na casa da alcoviteira.

Assim que se tornou pública a presença de Isabel na casa de Maria Barbosa, os guardiães da fé e da moral se empenharam em tirar a recém-chegada das garras da feiticeira veterana. Francisco Pereira e Francisco Soares, ambos irmãos da Misericórdia, foram à casa da Barbosa buscar a novata "por dizerem que estava perigosa em sua casa"; mas também sobre a discípula a Barbosa mostrava sua ascendência: chamou-a à parte, "e não sabe ele testemunha o que disse, mas sabe por estar presente que a moça se sumiu por detrás de umas esteiras depois de falar a dita Barbosa com ela, e agora de presente há fama que a tem em sua casa, e que a dá. . ."

Com freqüência, Isabel era levada pela mestra à casa de fregueses masculinos. A mãe velhinha se escandalizava: "viu algumas coisas que lhe pareceram muito mal, como foi enfeitar a dita Maria Barbosa à dita sua filha com periquitos, coisa que nunca trouxe, e pôr-lhe rubique nas faces". De nada adiantavam seus protestos: "a dita Barbosa respondia que a havia de enfeitar". Isabel recebia brincos de ouro dos homens que a procuravam; a mestra aplaudia, informando-a de "que os homens do Brasil davam muito"; a mãe, desolada, protestava, temerosa de doenças venéreas, "dizendo que se encheria a dita sua filha de boubas".

A visitação do bispo decidiu que Maria Barbosa cumprisse penitência pública e fosse degredada por dois anos para as capitânicas de baixo, acusando-a de ser "a mulher notoriamente a mais prejudicial e escandalosa que há nestas partes, onde há muitas ruínas". Mas a Barbosa tinha amigos famosos: protegeu-a o governador D. Diogo de Menezes, que falava "com ela publicamente à janela" e a escondeu por certo tempo. Enfurecido, o primaz do Brasil a excomungou, lançou mão de suas prerrogativas de visitador ligado ao Santo Ofício e só sossegou quando conseguiu colocá-la no aljube e mandar suas culpas para a Inquisição de Lisboa. Corria o ano de 1611.

Entre os presos, Maria Barbosa se notabilizou pelos feitiços que fazia com pós de ervas a fim de manter ligado a ela o coração de um dos amantes, Diogo Castanho; jactava-se de conhecer várias feitiçarias e orações mágicas, uma delas invocando um curioso "diabo marinho". Tinha ligações com um feiticeiro africano que ia pessoalmente à cadeia levar-lhe as ervas necessárias aos sortilégios. Distribuía receitas de feitiços, falava de modo debochado, não escondia seus conhecimentos de bruxedos, vangloriando-se de ter poder sufi-

ciente para “trazer o diabo ao aljube para a tirar dele”. O comportamento que lhe atribuíram os companheiros de prisão reiterava a imagem de feiticeira, alcoviteira e prostituta que a comunidade ia construindo em torno dela. Esta construção coletiva transparece no processo, e a cada momento favorece uma das três facetas indissociáveis: testemunhas seguidas acentuam os traços da prostituta para, a seguir, um outro grupo enumerar os da alcoviteira que põe moças a perder ou ainda relatar os da bruxa odiada e ameaçadora.

Em 1613, o processo já se referia a ela como “ré presa pelo Santo Ofício”: a sanha do primaz D. Constantino encontrara ecos no “zelo” inquisitorial, e iniciou-se a reinquirição das testemunhas, que desta vez se mostravam unânimes em apontar a faceta de feiticeira. Mais do que a prostituição, foram os sortilégios e bruxedos que passaram a pesar; no entanto, para se chegar a um juízo de feitiçaria, havia sido necessário trilhar o caminho detrator que fazia de Maria Barbosa uma mulher de vida fácil.

A viagem da Barbosa a Lisboa foi cheia de incidentes. Seu navio caiu nas garras de piratas na altura do cabo de Espichel, e a infeliz, feita prisioneira, viu-se abandonada em Gibraltar; seguiu até Lisboa por conta própria, e no caminho contou com o auxílio das Casas de Misericórdia — curiosamente, a mesma instituição que se levantara contra ela na Bahia alguns anos antes. Seminua, pediu aos inquisidores que “a queiram favorecer com um manto para se cobrir, porquanto é mulher honrada”. Por fim, em 1614, uma sentença elíptica que enfatizava apenas o fato de ter vivido excomulgada por muito tempo e de “sentir mal” da santa fé católica determinou que saísse em auto público de fé “em corpo com uma vela acesa na mão”, abjurando *de leve*. Proibia ainda que a ré voltasse à Bahia, evitando assim o “escândalo” que dava à comunidade e que se assentava na tríade das culpas de feiticeira, alcoviteira e prostituta.

MANUEL JOÃO⁴

Quando deixou o Maranhão natal e foi para Belém, o jovem Manuel João começava a aprender o ofício de barbeiro. Viajara até esta cidade em companhia de dois alferes reformados e de seu tio, um mercedário chamado frei Manuel; ficou algum tempo em casa de um dos companheiros de jornada, seguindo depois para as roças

(4) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 10.181.

de seu avô Manuel Fernandes Sorodio. Até então, este nunca tinha ouvido falar do neto, revelado pelo filho religioso; tempos depois, Manuel Sorodio ainda relutaria em enxergá-lo como seu descendente: apesar das afirmações do frade, "o não reconhecia como tal", mas cedera e "o levava para sua casa com este título".

Desde o início, Manuel João foi marginal à estrutura familiar. Seu pai, Francisco João, era um ferreiro de Loures, e a mãe, já brasileira de São Luís, era filha de Manuel Sorodio. Dadas as reticências do avô, parece que era filho natural: aquele não o conhecia, talvez ignorasse o paradeiro da filha, sua união e, certamente, o fruto dela. O jovem barbeiro tinha então 16 anos, e iniciava-se o ano de 1668. Não se tinham passado três meses de sua chegada e já dava mostras de que trazia consigo a desordem e a discórdia. Aliou-se à tia Guiomar Serodia, mais jovem do que ele um ano, e que andava agastada por ter brigado com o pai; ensinou-lhe uma receita para viver sempre em harmonia com Manuel Sorodio: sentar-se defronte dele às refeições e ficar-lhe dando figas por debaixo da mesa. Apesar da amizade, a tia deporia contra o sobrinho anos depois, duvidando ela também dos laços de família que os uniam: ele "lhe chamava tia, mas que não sabia se o era".

Cerca de seis meses após chegar ao Pará, Manuel João teve seu nome e sua vida enxovalhados pela população de Belém; mais de trinta testemunhas depuseram contra ele ante o ouvidor, acusando-o de feiticeiro, supersticioso, invocador do diabo com palavras "que ofendiam muito as orelhas cristãs". Eram unânimes em considerá-lo responsável pelos assombramentos que, desde sua chegada, atormentavam os habitantes da casa do avô. Este, numa tentativa de acabar com a desordem que desabara sobre sua casa, enviou o neto e outros parentes e apaniguados ao convento de Nossa Senhora das Mercês, esperançoso de que os exorcismos da Igreja resolvessem a questão. Mas, "por mais que os ditos religiosos fizeram diligências, não puderam descobrir coisa alguma, nem dar remédio aos males que padeciam". Apesar disso, pairava a suspeita de pacto demoníaco: apertando o rapaz, o padre comendador descobriu a existência de um escrito com pinturas estranhas e nomes que seriam de diabos: Sorro e Oroto.

Em maio de 1668, o ouvidor mandou prender o rapaz; descreveram-no então como sendo "moço, sem barba, pouco cabelo, que terá de idade 17 anos e está com umas bombachas de algodão preto e uma goarina preta em tamancas". Foi feita pelo meirinho a apreensão de uma bolsa de mandinga que trazia ao pescoço, contendo os ingredientes de praxe: papel com orações, desenhos estra-

nhos, raminhos de arruda, pedaços esfacelados de Agnus Dei, osso que parecia de defunto recente... Interrogado, o jovem barbeiro começou a relatar sua versão dos episódios ocorridos na casa do avô.

Sem negar a realidade de vários fatos extraordinários, Manuel João acreditava que muitos dos depoimentos feitos se assentavam no ódio contra ele nutrido e difundido por seu tio Gaspar Baleeiro. Conta que, assim que chegou, se afeiçoou por uma moça índia chamada Isabel, escrava da casa do avô. O romance pôs furioso o tio, talvez ciumento e enamorado da mesma moça; apoiado por Manuel Sorodio, quebrou o braço do sobrinho, cortou-lhe o cabelo, humilhou-o. Um depoimento do capitão reformado Mateus de Carvalho confirmou os maus-tratos dispensados ao moço, justificando até as feitiçarias que se seguiram e que Manuel teria feito "escandalizado de umas pancadas que seu tio Gaspar Baleeiro lhe dera".

O primeiro de uma série de incidentes extraordinários envolvera uma pescaria: "indo um negro por nome Carlos a pescar, atirara com um arpão a um peixe-boi, e não arpoaram, e o peixe se fora à sua vista sem lhe poder dar alcance". Contaram o ocorrido a outro negro, Dionísio, que "zombara disso e fora a outro dia à pescaria, e sendo no rio disse que havia de passar de mergulho à outra banda, e depois de mergulhar, (...) o que quer que fora lhe pegara no fundo do rio nos pés; e fora para casa com frios e tremores, aonde estivera alguns dias como assombrado".

O segundo fato extraordinário se dera após a queima de umas casas assombradas à qual iam "vultos negros" atormentar as pessoas. Gaspar Baleeiro determinara que o sobrinho e um negro fossem arrasar a construção, indo ele também. Voltando para casa, Manuel João começou a sentir "que lhe deram umas pancadas nas pernas, sem ver quem lhas dera", caindo no chão. À noite, aparecera-lhe um besouro grande, passando por cima de sua cabeça, "e se fora meter a um canto donde lhe dissera que lhes mandasse logo cobrir as suas casas que lhe tinha queimado, se não que o não havia de deixar".

Peixe-boi e depois besouro, a terceira aparição do diabo se deu na "forma e figura de São Miguel o Anjo", mas com os pés muito negros, amarrados por grilhões. Ordenava ao barbeiro que lhe rezasse três terços e jejuasse duas sextas-feiras e dois sábados, ensinando-lhe ainda umas salve-rainhas arrevesadas: em vez de "filhos de Deus", determinava que dissessem "nós somos", dizendo "nós seremos" no lugar de "filhos de Eva"; por fim, suprimia-se o "Amém Jesus" da oração. O jovem ensinou-a às tias, que passaram também a jejuar e seguir as indicações do Anjo. Aparecendo com

freqüência, a visão dizia que deveriam lhe dar um escrito com seu sangue caso quisessem saber para o que serviam aquelas rezas. Manuel João negou, mas “passou a entender que a visão era o diabo”. A figura começou então a aparecer para diversas pessoas da casa de Manuel Sorodio, ensinando cantigas e práticas. Foi quando, alarmado, o avô decidiu pelos exorcismos dos mercedários.

Apesar da confissão, o barbeiro foi recolhido à fortaleza de Belém, permanecendo preso enquanto grande parte da comunidade depunha contra ele ante o ouvidor. Algumas testemunhas deixavam transparecer o misto de repulsa e atração que sentiam pelo rapaz. Uma Dona Inácia contou como o conhecera em casa de Dona Maria Medina, parenta do avô e que o hospedara ainda no tempo dos exorcismos. A amiga havia lhe contado das assombrações e dos poderes que lhe atribuíam, que chamou de “dons”. Meio aterrada e meio fascinada, Dona Inácia pedira para vê-lo: admirou-se “de o ver tão moço e dizerem dele aquelas habilidades...” Solicitado pela curiosidade das duas mulheres, o jovem deu asas à imaginação: contou como se iniciara nos segredos da feitiçaria com a Pernambucana do Maranhão, aprendendo a endurecer água, deslocar bacias no ar, adivinhando fatos. Escandalizada, introjetando o ideário inquisitorial, Dona Inácia disse “que não era possível fazer semelhantes coisas sem palavras supersticiosas e arte diabólica...”

Outras testemunhas davam detalhes sobre os assombramentos e a participação que o barbeiro tinha neles. Contavam como costumava se vangloriar de saber conjurar demônios com palavras, ignorando entretanto a maneira de fazê-los ir embora: “que o dito Manuel João era causa da gente de sua casa andar assombrada por ser feitiçeiro, e sabe palavras com que invocava o diabo...”; “que se atrevia a encher aquela casa de diabos, mas botá-los fora não, que lhe não sabia a contra...” Contavam ainda os depoentes que o moço aparecia às vezes com uns atilhos de cabelos nos pés, atribuindo sua autoria à Pernambucana do Maranhão — capaz de aparecer para ele acompanhada de uns tapanhunos. De certa feita, enterrara um guariba, dizendo que havia de renascer. Outras vezes, tomado de fúria, corria feito louco por dentro de casa e se ia encapitar em lugares altos, por cima de armários, “onde não podia subir com aquela brevidade sem ajuda ou ordem do diabo, e lá assentado se estava rindo e atirando com uma almofada à gente”. Dizia zombeteiro que o demo lhe tinha dado a almofada.

As testemunhas foram ouvidas durante todo o mês de maio, junho e julho. Enquanto isso, Manuel João permanecia preso no forte, assombrando os soldados com adivinhações e comportamentos

inverossímeis: subia e descia escadas apesar de ter grilhões nos pés, dançava com eles como se estivesse em liberdade, desencadeava ventanias e chuvaradas. Conseguiu por fim fugir e, segundo seu próprio depoimento, "andou dormindo pelos matos e aldeias dois ou três anos", atingindo o Maranhão com o auxílio dos jesuítas. Mas tornou a ser preso por ordens do ouvidor local, permanecendo na cadeia ainda um ano.

No início de 1672, João Álvares Correia, ouvidor e auditor-geral do Estado, encaminhou para Lisboa o preso com as devassas de suas culpas, que, apesar de terem sido arroladas pelo cível, passavam então para a alçada do Santo Ofício. Manuel João foi entregue aos cuidados do mestre de um patacho que o acabou deixando em Angra, na ilha Terceira, impossibilitado de seguir viagem. O barbeiro foi assim recolhido à prisão, aguardando a chegada de novo patacho que o levasse à capital do Reino. Em 11-6-1672 era afinal entregue ao alcaide dos cárceres inquisitoriais, que achou sobre ele 210 réis e os entregou ao tesoureiro do Santo Ofício. Havia decorrido quatro anos desde a primeira prisão, e sua aparência já não era mais a mesma: "19 anos pouco mais ou menos, cabelo da cabeça cortado todo e de cor castanho escuro, o rosto pálido, olhos pequenos, sem barba e com seu buço, com um sinal de corte de faca no canto da testa e outro sinal de ferro na face, ambos da banda direita".

Manuel João chegou a Lisboa já estigmatizado de feiticeiro; ele próprio reconhecia o atributo: quando começou novamente a ser interrogado, desta vez pela Inquisição, "disse que enquanto estava na roça de seu avô, e na cidade do Pará, era tido por feiticeiro". O Santo Ofício determinou que se fizesse nova inquirição em Belém, encetada agora pelo Juízo Eclesiástico. Esta teve início em março de 1673; dado o espaço de tempo transcorrido, muitas testemunhas não se lembravam mais do que tinham deposto; outras se achavam mortas, algumas haviam passado a morar no sertão e não podiam ser interrogadas devido a distância. Em julho, ao que tudo indica, a nova devassa já tinha chegado a Lisboa; com base nesta e na anterior, a Inquisição sumariou as culpas do réu, pediu sua prisão nos cárceres da penitência e lançou a presunção de pacto, "pois o que sucedeu em casa (ileg.) de seu avô e tio não foi coisa natural e é muito verossímil que interveio o mesmo demônio por contemplação do delato em virtude do dito pacto, *principalmente confessando ele que fora causa de tudo*".⁵

(5) Grifo meu.

Em novembro de 1673, o braço comprido da Inquisição pinçou dentre os habitantes de Lisboa duas das antigas testemunhas que tinham ajudado a construir a culpa de feitiçaria do réu. Moravam em Belém na época dos assombramentos e se lembravam de tudo, atestando a importância que o episódio tinha assumido na vida cotidiana da cidade: entre autoridades que investigaram o caso, prenderam o acusado, entre depoentes e participantes dos episódios estava certamente uma parcela significativa da população de Belém do Pará; de boca em boca, narravam-se os acontecimentos extraordinários, as visões, os desmaios das tias, dos escravos, as façanhas do barbeiro, a fúria do tio e do avô.

Interrogado pelo Santo Ofício, o réu narrou mais detidamente as sensações que tinha por ocasião dos assombramentos: “estava com os olhos fechados e não via coisa alguma, porém mui bem ouvia falar as pessoas que se achavam presentes, e pela fala as conhecia muito bem, e estava como demasiado sem poder levantar”. As visões lhe apareciam em sombra, “não eram com corpo formado”. Desde a primeira aparição do anjo, este “lhe pareceu ser anjo mau, e que era o demônio, *por não digno, e merecedor de que lhe aparecesse o anjo São Miguel*”.⁶

Como sempre, os inquisidores procuravam atordoar o réu, lançando sobre ele a terrível argumentação lógica habitual nos interrogatórios do Santo Ofício. Num primeiro nível, esforçavam-se em desentranhar o pacto, indagando-lhe insistentemente se dera algo ao demo para que este lhe aparecesse, já que não costumava fazê-lo a pessoas católicas, e nem era dado a persegui-las sem ter proveito em troca. A seguir, os inquisidores se mostravam intimidatórios: “se sabe, ou ouviu dizer que o inferno é morada dos demônios, e que nele estão padecendo penas eternas a que foram condenados por suas culpas...”

Em novembro de 1673, o Libelo Criminal Acusatório decretava a presunção de pacto, acentuando a má vontade do réu em confessar as culpas verdadeiras: “o réu, usando de mau conselho, o não quis fazer, antes cego e pertinaz as nega e cavilosamente encobre, por ser, como é, feitiçeiro, e ter pacto, trato e comunicação com o demônio...” Frisava ainda a ausência de arrependimento do barbeiro, que não lamentava a amizade demoníaca, e insistia que se usasse com ele de todo o rigor da Justiça.

(6) Grifo meu.

Manuel João constituiu procurador, o que não significava praticamente nada, dadas as peculiaridades do funcionamento dos processos inquisitoriais. A argumentação de seu advogado era extremamente tímida: dizia que o réu sempre fora temente a Deus e observara os preceitos da Igreja, "conhecendo que o diabo é espinho condenado" e fugindo sempre da sua comunicação. Titubeava: "o réu tem feito inteira e verdadeira declaração das tentações que o diabo lhe fez, nas quais ele não consentiu, nem por modo algum obrou coisa a que ele o persuadissem. E assim lhe não deve prejudicar o haver declarado na mesma confissão que dissera havia dado um escrito ao diabo, pois o disse importunado de quem lho perguntou..."

Manuel João colocou algumas das testemunhas sob suspeita, arrolando outras: entre elas, "Manuel Biquimão, senhor de engenho morador na cidade do Maranhão", e "Tomás Biquimão, seu irmão"! Em 25 de abril de 1675, no convento do Carmo, São Luís, teve início nova inquirição de testemunhas. Manuel Beckman não compareceu para depor, mas seu irmão se apresentou: declarou ser casado, morador em São Luís, filho de Tomás Biquimão e de Leonarda das Neves. Contava 31 anos e conhecera o barbeiro por terem estado juntos na prisão; parecia-lhe que o rapaz era bom filho, temente a Deus. Nas considerações sobre os motivos da prisão do antigo companheiro, Tomás deixou transparecer o preconceito de homem rico e identificado em muitos pontos com a mentalidade metropolitana: "lhe parecia que se no dito crime incorrera em alguma culpa *obreria com ignorância por ser nascido no Estado do Maranhão e não ter experiência que os filhos de outras terras têm para conhecer o bem e fugir do mal...*"⁷ Esta prisão de Tomás ainda não se referia à revolta, desencadeada nove anos depois; então, o fazendeiro rico seria preso em Portugal (para onde tinha ido como procurador do povo do Maranhão) e recambiado para São Luís — justamente o contrário do que se passara com o humilde barbeiro na década anterior.

Em 27 de outubro de 1676, decide-se enviar Manuel João a tormento; não fica claro se o barbeiro o sofreu naquele momento ou seis anos depois: de fato, a descrição que se segue diz respeito às torturas que se lhe infligiram em 3 de abril de 1682. Mandaram-no acabar de confessar na própria casa de tormento, ante os instrumentos já aprontados. "Disse que nunca fora feiticeiro, que não

(7) Grifo meu.

tinha culpas algumas". Os médicos não o consideraram capaz de sofrer a polé, talvez devido à debilidade acarretada por dez anos de cativeiro: "pelo que o mandaram os ditos senhores pôr no potro". O réu chamou "sempre pelo nome de Jesus, dizendo que não fora feiticeiro". O tormento durou um quarto de hora.

Em 10 de maio de 1682, perante o príncipe, os inquisidores e toda a nobreza, Manuel João saiu em auto público de fé realizado no Terreiro do Paço de Lisboa. Levava uma vela à mão, e açoitaram-no até que o sangue escorresse, abundante. Abjurou de veemente, ouviu a leitura pública da sentença ante os olhos curiosos, compadecidos, irritados da multidão. Dez dias depois, assinou o termo de ida e penitência: esta o obrigava a confessar na Assunção de Nossa Senhora, Natal e Páscoa; rezar semanalmente um terço à Virgem e nas sextas-feiras cinco padre-nossos e cinco ave-marias às chagas de Cristo. Como pena, cinco anos para as galés de Sua Alteza, "onde servirá ao remo, sem soldo, a arbítrio da Inquisição": na punição do feiticeiro, Igreja e Estado acabavam caminhando juntos.

Perdem-se aqui os traços de Manuel João, filho do ferreiro Francisco João e de uma filha de Manuel Sorodio. Quatorze anos tinham se passado, e o rapazinho imberbe era então um homem maduro de mais de 30 anos de idade.

LUZIA DA SILVA SOARES⁸

Manuel Freire Batalha era comissário do Santo Ofício, e antes do estabelecimento do primeiro bispado de Minas Gerais — ocorrido em 1745 —, encetara longas devassas pelo interior daquela capitania. Em abril de 1742, escrevia à Inquisição de Lisboa para relatar seus sucessos como guardião da Fé, dando conta das suspeitas de pacto demoníaco que pairavam sobre uma escrava de Domingos de Carvalho. Era ela Luzia da Silva Soares, negra de 40 anos de idade e que morava na freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Arraial de Antonio Pereira, distrito da vila de Ribeirão do Carmo. Anos antes, quando se iniciara a devassa, o visitador fora de parecer que a escrava ficasse presa na cadeia desta vila (futura cidade Mariana). Após a prisão, por volta de 1739, fora recolhida ao aljube do Rio de Janeiro, onde esperou que se fizesse a ratificação das testemunhas que haviam deposto contra ela e se decidisse

(8) ANTT Inquisição de Lisboa, Processo n.º 11.163.

acerca de sua viagem a Lisboa. Acabou indo; em 18 de dezembro de 1742, chegava à Corte.

Luzia nascera no recôncavo da cidade de Olinda, "aonde chamam a vila de São Bento", no engenho de um João Soares. Nele também vivia sua mãe; mas este senhor perdeu todos os escravos no jogo, e Luzia foi vendida para Maria Gomes, em cuja casa ficou até os seis anos de idade. A partir de então, mudou várias vezes de senhor; por fim, passou a pertencer a Manuel da Silva Preto, que morava na freguesia de Antonio Dias das Minas Gerais. Logo depois, este morreu, e a escrava ficou para seu irmão José da Silva. Apesar dos sucessivos senhores, tivera momentos de liberdade e aventura, chegando a andar pelos matos com calhambolas. Quando a prenderam, era casada com um escravo benguela chamado Bartolomeu.

Sempre fora bem tratada, "com grande amor, nas casas donde estive antes de vir a ser escrava do dito sargento-mor José da Silva, de tal sorte que a dita Maria Gomes a deitava na sua cama e com ela dormiu todo o tempo que estive em sua casa, como se fora sua filha". Mesmo na casa de Domingos de Carvalho, genro de José da Silva, fora Luzia tratada com muita consideração, até que começaram a julgá-la feiticeira.

As primeiras acusações havidas contra ela remontam a 1738, quando, desejando castigá-la, a senhora fora à senzala em seu encalço e não conseguira abrir a porta por lhe sobrevir uma dor forte no braço. Desde então, sucederam-se acontecimentos extraordinários, todos com a participação de Luzia. Bastava ver a negra para que a senhora se visse tomada por fortíssimas dores de cabeça. Apurando-se melhor, descobriu-se que elas eram desencadeadas por fervedouros de água feitos pela escrava; quando a água fervia, com dores terríveis fervia também a boca da senhora. Se, desesperada, procurava castigar Luzia com chineladas, seu braço doía e ficava bobo. Certa vez, desconfiada, cortou com faca uns retroses que a moça trazia enrolados no pescoço: a dor passou.

Para melhor se certificarem das culpas de Luzia, os senhores a prenderam e torturaram. Sob suplícios atrozes, suas confissões começaram a se misturar com as culpas que os senhores lhe imputavam. Verificou-se desta forma a superposição das crenças da escrava às dos senhores. Mais tarde, em Lisboa, narrou que, "se ela negava o haver feito os tais malefícios, a castigavam logo de sorte que ela se via obrigada, por se livrar dos castigos, a confessar que os tinha feito, não sendo assim na verdade". Para se ver portanto livre dos tormentos "e das dores e aflições que estes lhe causavam", dizia "que fizera o que nunca fez"

Ao confessar uma iniciação que talvez não tenha existido de fato, Luzia recorria a crença arraigada entre povos africanos e comum também às populações européias. Dissera ter sido iniciada na seara demoníaca pelo negro Mateus, que a persuadira a ir falar com o demônio numa encruzilhada. Naquela ocasião, sentira "um cheiro de catinga como de bode" e ouvira alguém bufar, perguntando-lhe quem era. Respondera que era Luzia, ao que o demo retorquiu: "Você é minha". Desde então, a escrava passou a chamá-lo "de seu rei Barbado". Mateus tinha embruxado uma criança e a trazia mirrada dentro de um surrão que continha ainda pó de ouro e uns papéis "com outros pós compostos de várias penas". Numa das sessões de tortura, Luzia confessou que usara destes pós para fazer adoecer a patroa, Maria Josefa.

Outra etapa significativa nas confissões que Luzia realizou sob tortura foi o reconhecimento do pacto. Contou que fizera pacto com o diabo, prometendo-lhe ser sua; dera-lhe seu sangue, tirando-o das costelas, da barriga, das pernas e dos pés. Por meio do contrato e de palavras supersticiosas, provocava doenças e também as tirava quando queria. Anos depois, em Lisboa, deixou claro que confessara o pacto por medo dos "gravíssimos castigos que lhe deram para que assim o confessasse, e não porque na verdade tivesse feito coisa alguma". Também os senhores de escravos funcionavam como rastreadores de pactos demoníacos.

Luzia confessou ainda ter metido muitas raízes e pós brancos pela casa toda, provocando com eles dores várias, catarros e inapetência. Enterrara panelas com raízes, pós, sapos, bichos, unhas de gente, cabelos dos brancos da casa, tudo com o intuito de causar danos. Para desenterrar estes malefícios, foi depois necessário que se fizessem mais de cem buracos; entretanto, quando os senhores mandaram queimar as panelas dos feitiços, todos da casa começaram mais uma vez a padecer de catarros.

As acusações que constavam da devassa de Manuel Freire Batalha atribuíam ainda a Luzia a morte de criancinhas. Matara, chupando-a, a filha de seu senhor, "por ser bruxa". O bebê nascera fraquinho, sendo batizado em casa. Quatro ou cinco dias depois, começara a padecer de dores gravíssimas; em vinte dias, estava morto. O pai observou que apresentava espécie de picada junto à boca e ao nariz; por ali, a escrava depois confessaria ter chupado o sangue da criança, entrando em seu quarto "por um buraco de uma janela de feitiço ou forma de borboleta, como bruxa que era". Os familiares enterraram o feto: Luzia o desenterrou, pegando seus braços, pernas e miolos para confeccionar feitiços. Os braços e as

pernas, enterrou-os no fogão da senzala; os miolos foram colocados num vidro, e com eles fez um mingau que seria administrado à mãe da criança, Josefa Maria. Queimou o sangue do parto e o enterrou atrás do batente da porta. Cheia de ódio — diziam as acusações dos senhores —, queria ver a senhora ainda mais infeliz: desejava que fosse malcasada, e com este intuito enterrou três penachos de rabo de galo ao pé do catre em que dormia. Como as feiticeiras européias, era assim capaz de causar impotência sexual.⁹

As acusações atribuíam a Luzia feitiços multidirecionados. Para prejudicar o pai da senhora, enterrara um boneco de trapos com uma agulha espetada “pela parte do coração”. Pelos caminhos e encruzilhadas enterrava pós, sapos, bichos vários para fazer inchar os pés dos negros da fazenda, provocando-lhes ainda dores de barriga e de cabeça. Dois negros morreram em consequência destes malefícios: Luzia atuava também sobre a força de trabalho, aniquilando-a.

Confissões e acusações deixam transparecer a existência de conflitos. Luzia dizia que a senhora não gostava dela porque desconfiava que dormisse com seu marido. O negro Francisco, reputado por ver dentro das pessoas, delatara-a aos senhores porque não conseguira ter relações sexuais com ela. Tensões e conflitos transpareciam ainda no temor manifestado pelos senhores ante os poderes extraordinários da escrava humilde. A denúncia do senhor, o contratador Domingos Rodrigues de Carvalho, é modelar neste sentido, ilustrando a paranóia em que vivia a camada senhorial na colônia escravista. Segundo ele, o fim que movia Luzia a fazer “os ditos feitiços era para matar a ele testemunha, seu sogro e mulher, e ficar ela senhora da fazenda em que vivem”. Enquanto não realizava sua ambição, a escrava fazia feitiços para que as lavras não mais dessem ouro. Apesar de referido a contexto tão tipicamente escravista, o temor dos malefícios causados por Luzia resgatava as raízes européias do estereótipo da bruxa: também na Europa se acreditava no poder desmesurado que tinham estas pessoas de afetar a subsistência e os instrumentos de trabalho.¹⁰

(9) Guilherme de Nogent, na *De vita sua*, conta que sua mãe permaneceu virgem por sete anos após o matrimônio devido a malefícios feitos pela sogra. Ver Oronzo Giordano, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, p. 203.

(10) Ver, entre outros, E. Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, p. 30. A feiticeira aumenta suas forças e riquezas sempre às expensas de outrem e tem poderes para destruir colheitas e rebanhos.

Em Lisboa, as confissões de Luzia se revestiram de traços novos. A escrava contou que, ficando doente Josefa Maria, nada conseguia fazê-la melhorar, motivo pelo qual surgiu a suspeita de serem malefícios. Chamaram então o preto Francisco Ferreira, o tal que via por dentro e que queria dormir com ela. Foi logo dizendo que a autora dos malefícios era Luzia e que, nesta qualidade, só ela os poderia tirar. A senhora ordenou que o fizesse, caso contrário a castigaria. Luzia negou as acusações, insistindo que tudo eram falsidades e que nunca fizera feitiços, sequer sabia o que era isso.

Injuriada, Josefa Maria contou ao pai e ao marido; juntos, os três decidiram castigá-la para que confessasse o malfeito e o desfizesse. Prenderam-na e a torturaram com selvageria inaudita. Num braseiro muito aceso, aqueceram "duas grandes tenazes de ferro, com as quais depois de estarem vermelhas" as aplicaram sobre o corpo nu da desgraçada, que ficou cheia de chagas, em carne viva. Desfalecendo, Luzia confessou a autoria dos malefícios para se livrar do tormento. Como a senhora não melhorasse, voltaram a torturá-la. Apertaram-lhe a língua e nela passaram uma agulha com quatro linhas. Ataram-na a uma escada, ateando fogo ao pé dela; toda chamuscada, desmaiando a cada instante, Luzia confessou tudo quanto quiseram seus senhores: que fizera pacto com o demônio, vendo-se nesta ocasião cercada por luzes que lhe andavam à roda; que embruxara a criança, matando-a. Apesar do reconhecimento do pacto, os tormentos continuaram, pois Dona Josefa Maria não recobrava a saúde: com um cordel delgado, apertavam-lhe muito a cabeça; davam-lhe pancadas, jogavam-lhe púcaros de água fria, punham-lhe as pontas dos dedos dos pés em fechos de espingardas, descarregando sobre eles o cão, "que caindo de pancada lhe quebrava os ossos com grandes dores"; pingavam-lhe lacre aceso nas partes pudendas; atavam-na ao tronco, desconjuntando-lhe irremediavelmente o corpo, e desde então "nunca mais ficou com saúde, nem teve força para trabalhar, nem fazer o que lhe é preciso". Com um pau de ponta fina, espetaram-na ao redor do olho esquerdo, que saiu do lugar e ficou cego. Com uma espada desembainhada, espancavam-na até lhe quebrarem o osso do ombro direito. Desesperada, "por várias vezes se quis matar com um canivete, do que Deus nosso Senhor foi servido livrá-la". Mas o pior tormento de que padeceu foi ser açoitada por negros com molhos de varas do mato que a fizeram ficar coberta de sangue. Depois, atavam-na sob o sol, as moscas a mordiam, bichos lhe roíam a carne até os ossos. Teria morrido se

outros escravos, penalizados, não tivessem ocorrido e lhe lavado as feridas.¹¹

Após os tormentos, os senhores tinham-na entregue à Justiça para que a castigasse ainda mais, denunciando-a "*sem dolo ou calúnia, mas por serviço de Deus Nosso Senhor*".¹² Na casa dos senhores, suas confissões tinham sido todas tomadas pelo padre José de Andrade, tio de sua senhora Josefa Maria.

Depois de tudo por que passara, Luzia ainda desfilou acorrentada pelo arraial. Todos a viram; anos depois, ainda se comentava que fora "presa para Portugal pelo Santo Ofício".

A confissão de Luzia na Inquisição de Lisboa impressionou muito os inquisidores. Ordenaram que as testemunhas arroladas pela ré e apontadas por ela como cientes das sevícias que sofrera fossem reinquiridas, o que foi feito no ano de 1744. Muitas confirmaram o que a escrava vinha dizendo: que os senhores mandavam-na açoitar só para que confessasse o pacto, dando-lhe "tratos gravíssimos" e "açoites rigorosíssimos".

Luzia da Silva Soares não chegou a ir aos cárceres secretos. Os inquisidores se convenceram da pouca gravidade de sua culpa e desconfiaram das acusações dos senhores e dos assentos feitos pelo padre José de Andrade: "pareceu a todos os votos que ela não devia ser presa, nem processada pelas culpas por que foi mandada vir em custódia para os cárceres da penitência para ser examinada, como com efeito foi; não só pelo que consta dos mesmos exames, mas também por serem as testemunhas do sumário remetido entre si parentes mui chegados, e pessoas da mesma casa, e de quem a delata era escrava, e deporem sem outro algum fundamento para entenderem que ela usava de malefícios e tinha feito pacto com o demônio, mais do que o haver ela ré assim confessado, o que fez só a fim de evitar os rigorosíssimos castigos que as mesmas testemunhas lhe davam, como consta do sumário que por despacho desta mesa se mandou depois fazer para melhor averiguação desta matéria; do qual consta também que no ato de perguntas que judicialmente lhe fez o vigário Manuel Freire Batalha se achara a tudo

(11) A selvageria dos senhores no tratamento de seus escravos foi novamente comprovada com a descoberta de um documento extraordinário feita pelo historiador Luís Mott no Arquivo Nacional da Torre do Tombo: "A tortura dos escravos na Casa da Torre: um documento inédito dos Arquivos da Inquisição" — *Comunicação apresentada no Evento SECNB — Sociedade de Estudos da Cultura Negra do Brasil* — Salvador, 9/15 de abril de 1984.

(12) Grifo meu.

presente o padre José de Andrade de Moraes, parente das mesmas testemunhas, e foi o mesmo que a tinha conduzido presa, e entregou (sic) ao dito vigário, e por esta razão não quis negar o que já tinha confessado, receando e temendo ser novamente entregue aos ditos seus senhores, e que estes a tornariam a castigar com o mesmo rigor e excesso com que já por tantas vezes o tinham feito. *E portanto fosse posta na sua liberdade, e mandada em paz para onde bem lhe estivesse*".¹³

Este documento admirável é datado de 20 de maio de 1745. O Santo Ofício colocava sob suspeição os métodos que habitualmente usava, ou seja, o rastreamento do pacto e a formação de juízos sobre ele com base nas confissões dos réus e em depoimentos de testemunhos nem sempre idôneos e descompromissados. Aparentemente, tratava-se de um avanço; mas, depois do processo de Luzia, seguiram-se outros extremamente duros com os réus de feitiçaria. Na verdade, mais do que complacência do Santo Ofício, talvez esta história revele certa irritação do Tribunal ante um poder que se levantara *antes* dele — as torturas senhoriais antecederam a própria constituição da devassa episcopal, que, como se viu no capítulo anterior, não torturava. Mais do que isso, este outro poder, detido pela camada senhorial, tomara-lhe atribuições que só a ele competia. Em essência, a Inquisição não desaprovava o procedimento que fora adotado com Luzia na fazenda de seus senhores; colocada involuntariamente numa incômoda posição de árbitro de si própria, viu-se compelida a tomar posição mais branda para reafirmar a plenitude de seus poderes, que não poderiam ser usurpados por uma camada social: senão, como justificar sua própria existência?

Foi possível soltar Luzia e considerá-la inocente porque suas práticas supersticiosas já tinham sido suficientemente purgadas. Em 31 de maio de 1745, um despacho encerrou o processo. Desafiadamente, a Inquisição punha uma *cativa* em *liberdade*.

O processo durara sete anos, e durante este tempo nele se entrelaçaram concepções múltiplas. As de Luzia (que envolviam o aprendizado com o escravo Mateus, a prática de malefícios tipicamente africanos, o conhecimento de ervas medicinais empregadas para fins específicos como a suspensão da menstruação ou o inchaço da barriga) somaram-se às dos senhores (mais tipicamente europeias e girando em torno do estereótipo da bruxa: fabrico de poções com partes do corpo dos cadáveres, capacidade de passar pelos vãos das

(13) Grifo meu.

portas e janelas, de provocar impotência sexual, de destruir a fonte de subsistência cotidiana e, por fim, de estabelecer pacto com o diabo). Com a prisão de Luzia na Corte, nos cárceres da Inquisição, imbricou-se no processo um terceiro discurso, juntando-se aos dois já existentes: o inquisitorial. Nos interrogatórios, perguntaram-lhe se usava de pedra d'ara e coisas semelhantes "para fins ilícitos". Luzia nunca tinha ouvido falar disso antes.

LUZIA PINTA¹⁴

Luzia Pinta, ou Luiza Pinta — as duas formas aparecendo indistintamente no processo —, era uma preta forra e solteira que, sendo natural de Angola, morava na Vila de Sabará, Minas Gerais. Viera da África por volta do início da década de 20 do século XVIII. Foi presa em 16 de março de 1742 pelas devassas de Manuel Freire Batalha, e tudo indica que, quando o visitador chegou às Minas, já existiam denúncias contra ela no Bispado do Rio de Janeiro, que tinha jurisdição sobre a região aurífera. De qualquer forma, às denúncias seguiu-se um interrogatório de testemunhas segundo as normas estipuladas pela Inquisição de Lisboa. Denúncias e depoimentos de testemunhas constituíram, como era norma, o corpo das acusações contra a ré e a matéria sobre que se apoiariam os interrogatórios inquisitoriais.

Em 18 de dezembro de 1742, oito meses após ter sido presa pela devassa, Luzia/Luiza chegava a Lisboa, onde a Inquisição começou a interrogá-la. Sua primeira confissão foi feita em 18 de março do ano seguinte, quando se achava ainda nos cárceres da custódia; um mês depois, passava para os secretos, dada a gravidade de sua culpa. Considerada renitente pelos inquisidores, teve Libelo Acusatório do Promotor em 10 de julho e foi posta em tormento em 12 de agosto. Culpada de leve suspeita na Fé, saiu no auto público de 20 de junho de 1744, ouvindo a publicação de sua sentença e abjurando de leve. Em 4 de agosto de 1744, Luiza/Luzia chegou ao couto de Castro Marim, no Algarve, para onde a degredaram por quatro anos. O escrivão a descreveu como mulher de "cinquenta anos pouco mais ou menos, preta baça, alta e grossa de corpo, com um sinal mais perto da testa e em cada face outro".

Comparado a outros processos, o de Luzia Pinta ocorreu com rapidez. Entretanto, nem por isso deixaria de ser traumático. Arran-

(14) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 252, m.º 26.

cada de sua terra natal pelo tráfico negroiro, Luzia/Luiza fora jogada pelo poderoso Tribunal nos confins da mesma metrópole que fizera dela uma cativa em sua mais importante colônia. Fiel aos ritos africanos, vira-os se metamorfosearem em infração condenada, inaceitável. Esta história modesta traz assim as marcas da África, do Brasil e de Portugal, triângulo sobre que se apoiava o Sistema Colonial e que Luzia, humilde personagem, palmilhara com enorme sofrimento.

Do que fora acusada Luzia/Luiza Pinta, que falta grave a tinha levado à prisão, privando-a assim da liberdade duramente conquistada?

Luzia era publicamente tida por calundureira. Os habitantes de seu arraial procuravam-na para que fizesse adivinhações, esclarecesse sobre o paradeiro de oitavas de ouro furtadas, promovesse curas.

Qualquer intervenção de Luzia nestes pequenos problemas da vida cotidiana era feita numa cerimônia noturna, o *calundu*. Ela se vestia com trajes inusitados — “invenções”, como diz o processo —, trazia a cabeça coberta por grinaldas ou toucas, dançava ao som de instrumentos musicais africanos, como o atabaque, entrava em transe — “umas grandes tremuras” — e dava as respostas desejadas. Era assistida por outros negros e negras que dançavam e cantavam com ela, bebia vinho e, então, lhe “vinham os ventos de adivinhar”. Às vezes trazia um espadim na mão e receitava folhas do mato aos seus pacientes. Sentava-se numa cadeira alta, como num trono, e pulava sobre as pessoas que lá tinham ido buscar curas e que, neste momento, se punham deitadas de bruços no chão. Contaram algumas testemunhas que Luzia zurrava como burro e que lá pelas tantas desatava um cinto que trazia à cintura e com ele fazia trejeitos. Cheirava a cabeça das pessoas para lhes dizer se tinham feitiços, administrando-lhes beberagens para que os vomitassem. Segundo outros, trazia cascavéis enroladas nas pernas e nos braços, e dizia que os ventos de adivinhar lhes entravam pelos ouvidos.

Uma das testemunhas, Manuel Pereira da Costa, disse saber “por ser público” que Luzia era calundureira, ressaltando porém que “não sabe se é feiticeira”. Era justamente esta dúvida que a Inquisição buscava suprimir, procurando identificar uma coisa à outra e partindo preconcebidamente à cata da confirmação do famigerado *pacto demoníaco* — o atestado, conforme os Manuais e Tratados Demonológicos, da condição de bruxa.

Provavelmente instruída acerca do funcionamento do Santo Ofício, Luzia omitiu qualquer alusão à figura do demo em sua confissão de 18 de março de 1743. Reconheceu que recorria a papas de ervas e de raízes a fim de promover curas, mas negou as adivinhações e disse que nunca fizera pacto com o diabo. Na inquirição sobre sua genealogia, declarou ser cristã batizada e crismada, observante dos preceitos religiosos, confessando e comungando regularmente e sabendo rezar as orações de modo satisfatório.

Conforme aumentava a pressão dos interrogatórios, Luiza ia alargando as confissões. Em 7 de junho de 1743, disse que nas cerimônias já descritas do calundu ficava como fora do seu juízo, pon-do-se a falar dos remédios a serem aplicados e do modo de aplicá-los, fazendo tudo isto “por destino que Deus lhe deu”. Em 3 de julho, ainda sob pressão, foi mais longe. Definiu o calundu como uma *doença contagiosa* — “se pega de umas pessoas a outras” — que lhe viera repentinamente, num certo dia, e que a única maneira de se lidar com ela era agindo da forma como descrevera, nas tais cerimônias, tocando instrumentos. Contou como às vezes ia a certos sítios sem que seu corpo saísse do lugar, ficando largado, como morto: este fato, Luzia atribuiu a Deus. Determinação divina seriam ainda as palavras que, involuntariamente, sem que soubesse como, lhe subiam à boca para fazer as adivinhações e curas.

De nada adiantou a Luzia a omissão de pacto: saiu culpada em Auto de Fé que se realizou no Convento de São Domingos e foi assistido por grande multidão, por D. João V, pelo futuro D. José e pelos inquisidores. Por detrás da história de uma colona negra e humilde, ex-habitante de terras africanas, ex-escrava, tornada cúmplice do demo por obra e graça do Santo Ofício, pulsa um caso de arqueologia das religiões africanas no Brasil. O calundu foi a forma encontrada pelos colonos africanos ou de origem africana para preservarem seu universo cultural, capitulando ante assimilações necessárias. As vestes usadas por Luzia lembram as das baianas de hoje e devem ter raízes muçulmanas — as “várias invenções à moda *turquesca*” de que fala o processo. As cascavéis que trazia enroladas nos braços e nas pernas integram muitas das manifestações religiosas comuns às civilizações africanas; Bastide discute minuciosamente o papel das serpentes nestes cultos, enunciando suas possíveis filiações, como o Daomé e o Congo. Acaba optando por uma interpretação mais abrangente do complexo da serpente, em que vislumbra dois grupos de magia diversos: o do negro encantador de serpentes, de provável origem muçulmana ou árabe, e o do negro curador de

mordidas de cobras, caso particular inserido num conjunto mais vasto de magia curativa.¹⁵ Os vômitos promovidos pela calundureira do Sabará não eram privativos do universo cultural africano; para desentranhar feitiços do corpo de enfeitados, também os índios acreditavam na sua eficácia, na linha destacada por Evans-Pritchard de que a bruxaria era um mal *orgânico*, fisicamente detectável.

Original de região de língua bantu — a Angola portuguesa —, Luzia, calundureira, foi antepassada cultural das mães-de-santo do Brasil contemporâneo. Como elas, acreditava na inevitabilidade dos dons que o destino lhe dera: a predestinação existe, o que cabe a cada um é *trabalhar*. Ante o Santo Ofício, Luzia fez questão de acentuar um sincretismo que, de fato, também existia: invocava a Virgem Maria como patrona das curas que promovia e Deus como o grande responsável pela sua faculdade de adivinhar. As curas bem-sucedidas lhe renderiam duas oitavas de ouro empregadas em missas para Santo Antonio e São Gonçalo, os verdadeiros responsáveis pelos sucessos. Fica difícil saber se este procedimento era antes um artifício para driblar o inimigo do que o reconhecimento de prática sincrética efetivamente exercida. Talvez fosse mais correto considerar que, sob a pressão inquisitorial, eclodiam bolsões de catolicismo que se imiscuíam nas tradições religiosas africanas, nos claros deixados pela eliminação de componentes que se tinham desagregado juntamente com o desmoronamento das condições materiais relativas ao universo africano do escravo. Estes bolsões poderiam ficar adormecidos quando o calundu corria solto nos confins das Gerais; mas, ante a pressão do Tribunal do Santo Ofício, emergiam e desempenhavam a função de mecanismos defensivos.

Luzia se agarrou desesperadamente a estes bolsões, intuindo ainda que deveria manter distância de qualquer procedimento que sugerisse pacto demoníaco. “Perguntada se em algum tempo creu no demônio e o adorou como a Deus, tendo para si que é digno de culto, e veneração, e poderoso para salvar as almas”, respondeu negativamente. Negou também que tivesse, em algum momento, deixado de “ter a Deus Nosso Senhor por senhor de todos os bens assim espirituais como temporais”, envolvendo-se com o diabo e conversando com ele. Por fim, perguntaram-lhe “se fez ela declarante pacto com o demônio por si, ou por interposta pessoa, em que forma o fez, de que palavras usaram e a que se obrigaram um ao outro”. “Disse que nunca fizera pacto com o demônio.” Ante a negativa,

(15) Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, pp. 185-186.

20510
9
5
1.41

a Inquisição tentou demonizar suas práticas curativas, alegando ser absurdo lançar mão de um único remédio para doenças diversas: "Perguntada se praticava ela o dito remédio entendendo que nele havia pacto tácito, ou expresso com o demônio, por intervenção do qual se pudesse conseguir melhora nas pessoas a quem se aplicava". "Disse que ela nunca entendeu que no dito remédio havia pacto, ou intervenção alguma do demônio." O inquisidor procurou então desentranhar o demo da cerimônia do calundu, perguntando-lhe se a via como natural ou como sobrenatural: "entende ela declarante que a dita doença é sobrenatural, porque quando lhe vem esta fica parada com os olhos no céu por algum espaço de tempo, no fim do qual abaixa a cabeça fazendo cortesia, e logo olha para os doentes e conhece, então, os que hão de viver e têm remédio na sua queixa, e também os que não têm, aos quais por esta razão não aceita por seus enfermos, e os manda outra vez levar pelas pessoas que os trouxeram". Era a deixa esperada pelo inquisidor: "que razão tem ela para entender que todos aqueles efeitos tão extraordinários são nascidos de virtude que Deus lhe concedeu, e não de influxo diabólico, a que mais naturalmente se devem aplicar?" O inquisidor desferiu-lhe novo golpe quando ela confessou que, às vezes, seu corpo ficava desmaiado no chão e, apesar disso, ela ia a determinados lugares: tais fatos só eram possíveis com a intervenção diabólica, logo ela deveria ter contraído pacto. Luzia respondeu negativamente, repetindo que nada tinha a ver com o diabo "nem dele se valeu para os ditos fatos, antes entende que tudo é obra e destino de Deus, que lhe quis conceder a ela". O adversário se irrita: "se ela sabe muito bem que estas se costumam obrar por intervenção do demônio, como as quer logo simuladamente atribuir ao destino e virtude própria, sendo os ditos fatos totalmente opostos e repugnantes à mesma virtude, com que pretende desculpar-se?" Maquiavélico, insistia ser impossível a conciliação entre esta virtude que tinha de curar e as "extraordinárias invenções", ou seja, as roupas extravagantes que usava para fazer as curas. "Disse que ela não pode fazer as ditas curas sem usar das ditas invenções, e que a razão só Deus Nosso Senhor a entende, porque ela, como pecadora, a não sabe entender." O inquisidor se exasperava: "para que pretende desculpar-se com respostas frívolas e inconcludentes se da sua mesma confissão se está conhecendo com toda a evidência que ela obrava o referido por pacto que fez com o demônio, e não por destino ou virtude própria, a que fingida e simuladamente pretende recorrer?" Luzia respondeu à altura: "ela sabe muito bem que não tem pacto algum com o demônio, e que Deus Nosso Senhor sabe em como ela

tem dito toda a verdade nesta mesa". Sucessivamente, o inquisidor procurou demonizar os ventos de adivinhar, as palavras que proferia durante a cerimônia, as curas, terminando por estabelecer a famosa *presunção de paco*.

O recurso ao substrato católico de seu universo religioso acabou sendo batido pela lógica implacável da Inquisição, já que Luzia saiu condenada. Não serviu sequer para livrá-la dos rigores da tortura: "sendo atada perfeitamente nas oito partes, lhe foi dado todo o tormento a que estava julgada, e nele clamava por Santo Antonio, e se gastara nele um quarto de hora, o que tudo passou na verdade..."

SALVADOR DE CARVALHO SERRA¹⁶

Em dezembro de 1757, chegava a Lisboa, vindo pela frota do Rio de Janeiro, o seleiro Salvador de Carvalho Serra. Mulato, pobre, filho de mineiro com uma preta escrava que o pai alforriara, neto de escravos congoleses, deixara as Minas Gerais e a colônia natal por ter caído nas garras da Inquisição metropolitana. Sempre vivera nos arraiais auríferos, e do Rio de Janeiro só conhecia o cárcere onde ficara preso de passagem. Crismado, batizado, sabia as orações e mandamentos da Santa Madre Igreja. Lia e escrevia — com certeza, de forma rudimentar —, e mesmo sendo solteiro, tinha dois filhos pequenos com uma mulher parda, solteira ela também.

Sua desgraça começara cerca de cinco anos antes, quando viajara para o arraial de Nossa Senhora da Conceição de Mato Dentro a fim de batizar um sobrinho, filho de seu irmão Antonio, sapateiro de ofício. Recapitulando o que então se passara, Salvador conta duas histórias diferentes: entre uma e outra, se inscreve a pressão violenta que os mecanismos inquisitoriais exerciam sobre seus réus.

A primeira confissão data de 22 de setembro de 1758. Nela, Salvador diz que, por ocasião do batizado, ele e seu irmão haviam recebido de um escravo congo do pintor Antonio Correia um papel contendo pedaços de hóstias. Ambos chegaram a conversar sobre elas, cogitando se eram ou não consagradas; decidiram que eram obréias, juntaram todas em um só papel, e Salvador assim as guardou no bolso de uma roupa. Logo depois, tomou os pedaços de hóstia, que deviam ser uns sete, e os comeu. Passaram-se cerca de seis semanas, até que um dia entrou pela sua casa o pároco do arraial

(16) ANTT, Inquisição de Lisboa, Processo n.º 4.684.

5209 56,22

da Conceição, acompanhado do sacristão da igreja, do escravo do pintor e mais dois negros, e procedeu a uma busca em sua pessoa e nos seus pertences, examinando até os bentinhos e bolsas de relíquias que ele e seu irmão Antonio traziam ao pescoço. Feito isto, o pároco se retirou sem dar qualquer explicação; mas Salvador, lembrando das hóstias que ingerira, atribuiu a elas a busca inesperada. Atormentado pela consciência, começou a indagar se alguém dera pela falta de umas hóstias no sacrário, e se sentiu mais confiante ao saber que o pároco fizera a tal diligência por ter recebido uma denúncia escrita contra Antonio Carvalho Serra segundo a qual este recebera hóstias consagradas das mãos do escravo do pintor. O sossego, entretanto, durou pouco: preso juntamente com o irmão e o pintor, permaneceu na cadeia perto de três anos, até que foi remetido para a Inquisição de Lisboa.

9
5
4

A segunda narrativa difere da primeira em alguns pontos e acrescenta vários dados novos. Conta Salvador que, estando na casa do irmão, fora interpelado pelo escravo do pintor, que desejava falar com o já mencionado Antonio Serra. Como este não estivesse em casa, o negro entregou a Salvador um papel embrulhado "dizendo que trazia umas relíquias para o dito seu irmão" e que entregava aquelas a ele. Abrindo o pacote, Salvador deparou com uma "partícula perfeita", que jazia entre um chumaço de algodão e que, segundo lhe disse o negro, era consagrada. Enquanto o escravo do pintor partia à procura de seu irmão, Salvador foi guardar o embrulho no bolso de uma roupa. Mais tarde, Antonio chegou em casa com um embrulho semelhante, mas não quis guardá-lo para si "porque eram coisas de negros", dando-o a Salvador, que, rapidamente, o juntou ao outro, no bolso da roupa.

Três ou quatro dias depois, os dois irmãos, já esquecidos do incidente, foram para Paraúna e seguiram depois para Tapanhuacanga, onde morava Salvador. Lá chegando, o seleiro encontrou sua casa ocupada por capitães-do-mato e, sem entrar nela, foi com o irmão se agasalhar em casa de Gonçalo de Viveiros. Este lhes comunicou que os capitães-do-mato andavam no encalço de Antonio Carvalho Serra, que então tratou de voltar rapidamente para o arraial da Conceição. Salvador, por sua vez, continuou morando provisoriamente na casa de Gonçalo de Viveiros, donde saía de vez em quando para umas roças, tomando sempre muito cuidado. Mas chegando "dia de preceito, e entendendo que os ditos capitães-do-mato se teriam ausentado, se resolveu a ir à missa no arraial, e entrando nele a cavalo o chamou da casa de Francisco da Silva Leal um homem que ali estava e ele não conhecia, pedindo-lhe que lhe desse

uma palavra, e apeando-se ele confitente entrou pela casa em que estava o dito homem, que era um capitão-do-mato chamado João Gaia, que logo ali o prendeu ajudado de três caboclos soldados que consigo trazia". Foi levado para dentro, onde o revistaram e encontraram em sua posse uma faca de ponta. Como era necessário fazer o auto deste achado, os capitães-do-mato lhe pediram papel para escrever. Apavorado, Salvador se lembrou então de que, juntamente com os papéis, trazia as partículas embrulhadas. Sacou de uma folha em branco, entregou-a a seu carcereiro e pediu que o deixassem ir para um outro cômodo, onde "comeu as ditas partículas para evitar que lhe fossem achadas". Acabou conseguindo que o capitão-do-mato o deixasse fugir mediante pagamento de doze oitavas de ouro. Depois disso é que foi preso, nas circunstâncias descritas na primeira narrativa.

O que a Inquisição exigia de Salvador de Carvalho Serra era que trouxesse todas as suas culpas na memória "para fazer delas uma inteira e verdadeira confissão", dizendo "a verdade pura" para que sua alma pudesse ser salva. A cada confissão lhe repetiam — como era de praxe naquele Tribunal — que deveria examinar melhor sua consciência, esquadrinhá-la mesmo, desvendando assim as intenções mais ocultas.

Para a religião do Santo Ofício, Salvador atentara contra a fé católica, especificamente contra o Santíssimo Sacramento da Eucaristia, faltando na observância que devia à "indubitável doutrina" da Igreja. Cristo instituíra os sacramentos para remédio e salvação das almas, e nessa qualidade, não se lhe podia fazer "desacato algum, nem ainda a mais leve irreverência". Mas o réu, "esquecido da sua obrigação e do sumo respeito que devia tributar ao Santíssimo Sacramento da Eucaristia, sem temor algum de Deus, nem da Justiça, com ruína de sua consciência e prejuízo de sua alma", trouxera no bolso duas partículas consagradas.

Como pena e penitência de suas culpas, Salvador deveria ir ao auto público de fé, ouvir sua sentença e fazer abjuração de leve suspeita na fé, o que aconteceu em 20 de setembro de 1761, no claustro do Convento de São Domingos. Antes de seguir para o couto de Castro Marim, no Algarve, onde cumpriria a pena de dois anos de degredo, seria "instruído nos mistérios de nossa Santa Fé Católica necessários para a salvação de sua alma", cumprindo ainda as demais penas e penitências espirituais e pagando os custos do processo, que foram de 2:961 réis.

Salvador permanecera quase quatro anos nos cárceres da Inquisição de Lisboa, e segundo consta de suas confissões, estivera preso

outros três anos na colônia: ao todo, sete anos de confinamento por ter mastigado duas hóstias. O braço comprido do Santo Ofício o arrancara de seu arraial de origem, no coração das Minas setecentistas, jogara-o num calabouço em Lisboa e, por fim, desterrara-o para Castro Marim, onde, dócil, se apresentou às autoridades em 23 de outubro de 1761.

Além do deslocamento geográfico, operara-se um outro, mais profundo, que revolvera sua crença, sua religiosidade, sua concepção de mundo. Ao assinar o formulário da *abjuração de leve* — que, no século XVIII, a Inquisição imprimia para anexar aos processos —, Salvador se convertera num cristão-estereótipo, anatematizando e apartando de si toda heresia que se levantasse contra a Santa Fé Católica, prometendo agir daí em diante como um verdadeiro soldado de Cristo, perseguidor e descobridor de hereges, delator de qualquer prática desviante aos inquisidores e prelados da Igreja.

Para trás ficara uma outra religiosidade, vivida pela população mineira e integrada no seu cotidiano. A inter-relação entre a religião vivida e a vida de todos os dias pulsa na própria narrativa de Salvador: a alusão ao páfoco, aos familiares do Santo Ofício, às hóstias, ao batizado é feita simultaneamente aos episódios cotidianos, tais como a faina nas roças, a ida à taberna, as viagens pelos arraiais auríferos, os incidentes com os capitães-do-mato, a alusão a vários artífices que viviam na zona da mineração, o desvendamento de relações de solidariedade e amizade (como o recurso à hospitalidade de Gonçalo de Viveiros), e também às manifestações de preconceito e do sentimento de casta (carregar hóstias é coisa de negros, diz Antonio de Carvalho Serra, que, sendo irmão de Salvador, provavelmente também era mulato como ele).

Na primeira das narrativas, a ingestão das hóstias é feita gratuitamente: Salvador diz apenas não saber se eram ou não consagradas, conjecturando que talvez fossem aparas de hóstias. Mesmo que fossem — qual o problema? Apeteceu-lhe comê-las, e ele o fez.

Na segunda narrativa, após comer as hóstias, Salvador viaja com o irmão: a vida segue seu curso normal, nenhum dos dois comenta o episódio, chegam mesmo a esquecê-lo. É a prisão que reaviva o ocorrido na sua memória: a violência dos capitães-do-mato ocupando sua casa e perseguindo — por quê? — seu irmão — índices característicos da violência que grassava, latente ou efetiva, nos arraiais mineradores setecentistas. O ato de comer a hóstia não é, aqui, gratuito: é feito para se preservar, para se furtar às garras da justiça eclesiástica, à qual o entregariam os capitães-do-mato. Ou seria o impulso inconfessado de recorrer à hóstia como um amuleto

que fecha o corpo e defende do perigo, dadas as virtualidades que apresenta como Corpo de Cristo? De qualquer forma, parecera-lhe normal, por todo aquele tempo, trazer consigo uma hóstia: afinal trazia relíquias e bentinhos no pescoço, e a Igreja endossava e aprovava estas práticas; elas compunham o universo da religiosidade permitida. Nada indica que Salvador considerasse extraordinário carregar hóstias na algibeira, apesar de seu irmão encarar o fato como coisa de negros — apontando, na sua fala, para o sincretismo que, entre escravos, era mais comum.¹⁷

Interessante notar, ainda nesta segunda narrativa, que a ação repressiva (no caso, encetada por capitães-do-mato, poder temporal e não eclesiástico) promove o deslocamento de uma ação tida como normal para o universo da infração. Salvador tem medo de ser delatado a outros agentes repressores, agora eclesiásticos, e come as hóstias. Mas só lembra delas porque foi preso, e só quando ameaçado é que associa o ato de trazer hóstias no bolso à infração. Em outras palavras: a ação repressiva, mesmo temporal, promove o desenraizamento de uma prática comum do universo cotidiano e a lança no universo da infração, dominado pelo discurso do saber erudito da Igreja.

O caminho era sem volta. Uma vez presos, Salvador, Antonio e o escravo do pintor “se ajustaram entre si, sabendo já que eram mandados vir para o Santo Ofício, que haviam de declarar neste Tribunal que pedindo o dito Antonio Carvalho Serra umas aparas de hóstias ao dito preto Antonio Correia para fechar cartas, este as entregara e ficaram na mão dele confitente, para assim ocultarem o serem partículas perfeitas o que trouxe o preto, e se não poder presumir, sendo aparas, que fossem consagradas”. A prisão impedira para sempre que a posse das hóstias fosse vista como coisa corriqueira e, juntos, os três homens constroem uma terceira narrativa, falsa e determinada a encobrir o ocorrido. Antes mesmo de serem interrogados, armavam-se, assim, para o confronto com o Tribunal; a esta altura, era já claro para eles o significado do Santo Ofício e o que representava ser um réu perante ele.

À medida que aumenta a permanência nos cárceres inquisitoriais, a história se esfumaça, o seu significado se confunde, seu sentido se altera: daí a possibilidade de narrativas múltiplas, espelho da

(17) A hóstia era detentora de poderes sobrenaturais para as populações da Europa medieval: no século XI, camponeses enterravam-nas, consagradas, na terra, a fim de aumentar sua fertilidade. André Vauchez, *La spiritualité du Moyen-Age occidental — VIII^e-XII^e siècles*, Paris, PUF, 1975, p. 18.

5809 36,22 10.40

fragmentação sofrida pela religiosidade original do réu Salvador. Se era impossível explicar por que se ingeriam hóstias consagradas, de nada adiantava contar a história. A única saída possível era renegá-la, abraçando a religião severa dos inquisidores metropolitanos.

ADRIÃO PEREIRA DE FARIA¹⁸

Corria o mês de abril de 1754 quando Adrião Pereira de Faria teve de deixar momentaneamente a vila da Vigia, no Grão-Pará, atrás de uns escravos fugidos. Era administrador do engenho de aguardente de seu padraсто, mas fazia esta captura na qualidade de sargento de ordenanças. Tinha então cerca de 19 anos, e fora abandonado pela mulher, que fugira para o Maranhão com um indivíduo chamado Anacleto de Sousa Magalhães. Para ir mais rápido na diligência dos escravos fugidos, deixou uns calções seus em casa do amigo Manuel Pacheco Bitancur, homem de 52 anos que fazia parte da governança da vila. Seu calvário teve início quando Manuel Pacheco tomou o calção e viu que dele caíra um pedaço de papel escrito com sinais estranhos e desenhos; prestando atenção, viu que as palavras eram "opostas à nossa Santa Fé Católica" e resolveu entregar o papel ao juiz ordinário da vila, ainda sem saber ao certo o que fazia. O juiz, Bernardino de Carvalho, notou que nas palavras "parecia ter pacto com o diabo" e que os desenhos representavam espadas e facas pintadas com tinta preta. Os dois resolveram ter certeza se a assinatura do papel era mesmo de Adrião; recorreram a Marcos Gonçalves Correia, tabelião público da vila, que reconheceu a firma: era mesmo do rapaz.

9
5
4

Assim que chegou, pegou os calções e deu pela falta do papel, Adrião ficou desesperado; antevendo a tragédia, sentindo já sobre si o braço comprido do Santo Ofício, saiu dizendo que perdera um papel muito importante, que era um crédito que continha muito dinheiro, "dizendo que a falta do papel seria causa dele mudar de terra". Correu e contou o ocorrido ao ferreiro Crescêncio Escobar, que lhe copiara o papel e o aconselhara a trazê-lo sempre consigo para ter sucesso com mulheres e sair-se bem de brigas. Crescêncio também pressentiu tormenta: irritou-se com o amigo, dizendo-lhe "que não sabia guardar coisa alguma". No mesmo dia, à tarde, Adrião era preso por ordem do vigário local, sendo recolhido à cadeia da

(18) ANTT. Inquisição de Lisboa, Processo n.º 1.894.

vila da Vigia. Seguiria depois para Belém, onde ficou no corpo da guarda por ordem do bispo.

A acusação que pesava contra ele era de pacto demoníaco. O escrito era a prova concreta e difícil de ser refutada. Assim mesmo, Adrião procurou convencer os comissários que o interrogavam de que assinara o papel sem saber o que continha, pois Crescêncio não lhe lera os escritos, e ele não era capaz de fazê-lo. Mas ainda na cadeia da Vigia, a comunidade começou a discriminá-lo, atribuindo-lhe papel de marginal: brincava certo dia com a espada do alcaide quando passou na rua o Santíssimo Sacramento por viático para um enfermo; ajoelhou-se como os demais que o cercavam, mas manteve a espada na mão, o que bastou para que o acusassem de desrespeito. Já em Belém, sua fama de feiticeiro crescera; naquela ocasião, ia sempre falar com ele junto às grades da cadeia uma mulher mulata chamada Maria Barata, de quem Adrião se valia "para o que lhe era preciso". Mas um homem a desviou dele, dizendo-lhe que o preso era "grande feiticeiro" habituado a entrar e sair pelas grades, como aliás se dizia que faziam os bruxos na Europa.

Após um ano de prisão, conseguiu uma entrevista com o bispo, que acedeu às suas súplicas e o soltou por algum tempo. Em liberdade, encontrou-se com uma antiga namorada e alimentou sonhos de novo casamento, esperançoso de que a mulher tivesse morrido no Maranhão; enquanto não se certificava do seu falecimento, aplacava as culpas da nova amada com promessas de lhe dar terrenos na cidade caso não pudesse se casar com ela. Chegou a providenciar os banhos na igreja e a pedir conselhos ao bispo; mas os familiares do Santo Ofício prenderam-no novamente: a esta altura, já se havia decidido que suas culpas pertenciam àquele Tribunal.

No mês de novembro, seu irmão escreveu ao vigário da Vigia rogando que pusesse os olhos em Adrião, preso por culpas do Santo Ofício, enquanto Crescêncio, o verdadeiro culpado, permanecia em liberdade. Tudo em vão. A esta altura, as coisas já se achavam acertadas para que Adrião seguisse para Lisboa. No dia 21, os familiares Joaquim Resende Leitão e Lázaro Fernandes Borges lhe expuseram que deveria ter "cama, e tudo o mais para seu uso, como 60.000 réis para seu sustento, ao que respondeu era um homem pobre, e que não tinha nada seu". O comissário Caetano Eleutério Bastos foi tirar informações acerca da real situação do réu e de fato foi informado pelo superior do Convento da Vigia "que o que tinha herdado de seus pais, o havia consumido, e que não tinha bens". Três dias depois, entregavam-no ao capitão do navio Senhora Santa Ana, que rumava

para a metrópole. No início do mês de julho do ano seguinte, Adrião começava a ser interrogado pelo Santo Ofício.

Enquanto Adrião permanecera na cadeia e sonhara, por um momento fugaz de liberdade, em se juntar a Eugênia Maria da Costa, os comissários locais do Santo Ofício e os funcionários metropolitanos tinham trocado inúmeras informações por carta, esboçando o destino do infeliz réu. Em agosto de 1755, o comissário Lourenço Álvares Roxo (que morreu em seguida e foi substituído pelo supracitado Caetano Eleutério) remetera as culpas e o escrito do pacto para a Inquisição de Lisboa, recebendo sete meses depois a determinação de que as testemunhas que haviam deposto no juízo ordinário fossem reperguntadas segundo as normas do Santo Ofício. Mas as diligências foram impedidas por uma epidemia de bexigas que contaminou Belém e apavorou os habitantes das vilas próximas, temerosos do contágio. Suplantado o impedimento da epidemia, sobrevieram outros: uma das testemunhas estava ausente por andar criminosa no juízo secular; outra, confinada no seu sítio, podia ser avisada em alguns dias, mas a pobreza em que vivia talvez a impedisse de "ir com a brevidade que o caso requer"; Bernardino de Carvalho justificou seu impedimento em depor: estava velho, doente, sofria "de uns achaques das urinas". Por fim, quando as epidemias não mais bloqueavam a entrada dos navios no porto de Belém, as largas distâncias impunham dificuldades; perdiam-se dias em viagens de canoa: "só posso dizer a V.M. que o meirinho gastou três dias com quatro índios e uma canoa na primeira diligência; e depois gastou pouco mais de meio dia em outra, com dois índios..."

Quando começou a interrogá-lo em Lisboa, a Inquisição já estava convencida de sua culpa: em outubro, decidiu enviá-lo para os cárceres secretos e processá-lo. Os funcionários do Santo Ofício tinham-no qualificado de "homem pobre e luxurioso", ávido por "ter e lograr o feminino", para o que recorrera ao diabo. Aos poucos, Adrião foi percebendo que teria de aderir à concepção inquisitorial e reconhecer sua culpa. Começou por se "lembrar" de que conhecia desde o início o conteúdo do escrito e, a seguir, reconheceu que "sabia muito bem que era pecaminoso e diabólico", tendo-o aceitado e usado "na esperança de que havia de experimentar os seus bons efeitos". Atribuía sua atitude ao fato de então se achar "cego do seu apetite", mas ressaltava que a tomara movido por "ânimo só libidinoso, e não herético".

Adrião deixou transparecer grande inteligência nos interrogatórios, ilustrando com suas concepções o embate entre Bem e Mal, Céu e Inferno, que obcecava a mentalidade dos homens da época.

Não esperava que o diabo o protegesse de ferimentos, pois isto era atributo de Deus, que dava a vida. Mas, na sua obstinação pecaminosa em obter determinada mulher, só poderia recorrer ao demo: "só dele queria o vencimento da vontade da mulher que pretendia para cumprimento da sua lascívia, parecendo-lhe, como o fim era pecaminoso, que o diabo podia concorrer e concorreria para satisfação dos seus desejos..." Reconhecia que pecara, mas via o pecado como pertencente ao horizonte do cristão: "sua fragilidade e lascívia o fizeram cair nesse erro, esperando sempre remir-se da culpa por meio do sacramento da penitência, *como verdadeiro católico, ainda que pecador*". Ajuntar-se "com mulheres alheias, furtar, matar e não se confessar por desobriga da quaresma" eram atos pecaminosos; mas cabia a cada um optar pelo caminho a ser seguido: "sempre conhecia em parte quando obrava bem ou mal". Ansiava por um Deus menos implacável e mais complacente ante as falhas e erros humanos e por uma religião mais democrática, mais aberta à participação popular, menos vincada nos ritos e nas cerimônias: julgava "que para ser cristão bastava ser batizado, fazer o sinal-da-cruz e saber a matéria da confissão"; a mãe o forçava a seguir a religião das missas e das obrigações, numa época em que suas preocupações eram outras: "ouvia missa quando a dita sua mãe mandava, porque ele réu só cuidava então em brincar e passar o tempo, mas tinha para si que era cristão ainda que lhe parecia que para ser santo e justo, era preciso ter mais nobre nascimento, assentando que o não podia ser por conta do seu baixo nascimento"; "não ignorava totalmente que os pequenos e os humildes que obravam conforme a lei de Deus podiam ir para o Céu, e o que somente lhe parecia era que para serem os homens bispos, pontífices e santos venerados pela Igreja era preciso serem de alto nascimento, mas não ignorava que todos os bons se podiam salvar".

No início dos interrogatórios, encontravam-se portanto nas afirmações de Adrião ecos daquela religiosidade popular específica de que Guinzburg tratou ao estudar o processo de Menocchio. Deus e o Diabo não eram de todo irreduzíveis: "bem sabia então que o diabo era inimigo de Deus, mas ignorava que era preciso para seguir a um apartar-se do outro". Ou, pelo menos, era lícito recorrer ao demo quando o fim era escuso: assim, o desejo de dormir com mulheres. Paulatinamente, Adrião começou a abraçar a visão inquisitorial em que Deus e o Diabo viviam como em guerra, sempre se confrontando num embate eterno. No tempo em que caíra na crença do diabo, o réu deixou de ir à missa e só rezava para ele, colocando as mãos debaixo dos braços. Chegava até a porta da igreja mas não

entrava. Às vezes, tinha dúvidas; a seguir, invocava o diabo; este lhe cobrava as vacilações: "Como queres tu que eu te valha se ainda tens amor a outra coisa? Lança-a fora de ti, crê em mim, e vai experimentar tudo o que me pedes, que acharás que te valho". O diabo queria que Adrião deixasse de usar umas contas que trazia ao pescoço, e ele prontamente obedeceu; passou a estimá-lo como antes o fizera em relação a Deus e a Jesus.

O discurso inquisitorial, por fim, desloca muitas das afirmações de Adrião e as insere num contexto em que Deus e o Diabo aparecem como irreconciliáveis; referindo-se ao tempo em que acreditava no demo — "o tempo de seus erros" —, o Santo Ofício declarou que Adrião "não cria no mistério da Santíssima Trindade, nem em Cristo Senhor nosso por ter só por Deus ao demônio, ao qual se encomendava e fazia as suas deprecações..." A sessão de Crença (31-5-1758) ilustra muito bem a "demonização" do discurso do réu habilmente encetada pelos inquisidores. Perguntaram-lhe se sabia que a alma era eterna e que, uma vez morto o corpo, esta "fica sempre eterna e que recebe o castigo ou o prêmio segundo as más ou boas obras" executadas na vida; Adrião respondeu que então acreditava "que com o corpo acabava a alma, e que a morte sucedia por falta de remédios da medicina, porque era um bruto que não tinha instrução alguma". Perguntaram-lhe então o que entendia por Céu, Inferno e Purgatório: "tinha por glória o Céu, donde Deus estava, e para onde iam os justos, e por Inferno o lugar onde estão os diabos e para onde iam os condenados", ou seja, "os que ofendiam a Deus". A lógica inquisitorial abatia-se sobre ele, implacável: se dizia que para o Inferno iam os condenados, é porque sabia que havia alma; ao negá-lo antes, enganara a Inquisição e, implicitamente, encobrira a entrega de sua própria alma ao diabo. Adrião tentou se safar invocando o constrangimento do interrogatório, que o levava a fazer confusões e não se expressar corretamente, caindo em contradições; afirmar que a alma acabava com o corpo "foi inadvertência nascida da perturbação com que se acha nesta Mesa".

A Inquisição, implacável, desejava a confissão de pacto. Enviou-o para a tortura, intimidou-o, como era habitual, com os instrumentos que sobre ele seriam utilizados: "pela casa em que estava, e instrumentos que nela via, facilmente poderia entender quanto rigorosa era a diligência que com ele se havia de executar, a qual evitaria se quisesse acabar de confessar suas culpas e a verdadeira tenção que teve em cometê-las, declarando o pacto que conforme a direito se

presume fez com o demônio..."¹⁹ Ataram-no ao potro; advertiram-no de que, caso morresse, a responsabilidade seria unicamente sua; começaram a apertar, dando meia volta; Adrião solicitou audiência, interrompendo-se o tormento, e confessou que assinara o papel e "consentiu deliberadamente na entrega da sua alma ao demônio, querendo e tendo intenção de ser seu escravo enquanto não lograsse certa mulher que pretendia, e que com este perverso ânimo trouxe o dito papel consigo, crendo e esperando que o mesmo demônio o havia de ajudar na empresa, ao qual invocou por várias vezes com o dito escrito, desejando que lhe valesse, e nele teve crença até o tempo em que foi preso pelo ordinário da cidade do Pará". Não confessara integralmente antes de medo que lhe tirassem a vida.

Em 5 de julho de 1758, o Santo Ofício decidiu que de tudo "resultava com evidência presunção contra ele réu de haver feito pacto expresso com o diabo". Na sentença a ser lida publicamente, ressaltou a condição humilde do réu, destacando-a pejorativamente: "como *rústico* dominado da ardente paixão do seu *desordenado* apetite", vira-se às voltas com os instintos violentos "por sua *ignorância e brutalidade*", sendo levado "por sua miséria e fragilidade" a se persuadir de "que o demônio havia de concorrer para o seu apetite..." Pobreza, irracionalidade (o "desordenado apetite") e sujeição aos instintos sexuais somam-se, assim, a um outro qualificativo, igualmente negativo mas, de certa forma, oculto no texto: a condição colonial.

No final de agosto, o colono paraense filho de um baiano que "vivía de ir ao sertão buscar índios" e de uma índia chamada Florência Gomes saía em Auto de Fé realizado no Convento de São Domingos. Humilhado pelos termos da sentença, teve ainda carocha com rótulo de feiticeiro; abjurou em forma e o condenaram a cárcere e hábito penitencial perpétuo. Por fim, via-se ainda obrigado a cumprir cinco anos de degredo nas galés de Sua Majestade.

Ardiloso, Adrião não entregava os pontos facilmente. Ainda no Pará, quando o bispo resolveu soltá-lo após a primeira prisão, mudara o nome de Faria para Simões, justificando o ato como provocado pelo "desprezo e ódio" que teve "do mal que tinha feito", ou seja, de andar com um papel em que fazia pacto com o diabo. Na realidade, tudo indica que, desta forma, procurava fugir às garras do Santo Ofício. Havia apenas um mês que começara a cumprir o degredo quando resolveu encaminhar à Mesa um requerimento pedindo

(19) Grifo meu.

21,28 27,36

comutação da pena “para parte aonde possa viver com sua mulher, alegando o desamparo da mesma na sua ausência e miserável prisão, e o perigo que a mesma corre fora da sua companhia”. Os inquisidores não se deixaram enredar, lembrando que o próprio réu confessara que a mulher não vivia com ele, e sim no Maranhão, para onde fugira em companhia de outro homem; lembraram ainda que ele mesmo “andava na diligência de se casar segunda vez” com Eugênia Maria e que portanto suas alegações não tinham fundamento. Por fim, evocaram a necessidade da purgação, que ainda não se verificara: “havendo só um mês que entrou no degredo em que se acha, depois de cometer o horroroso crime de idolatria, que para exemplo deve ser bem castigado”.

Aparentemente resignado, Adrião cumpria suas obrigações de cristão, confessando e comungando nas quatro festas, conforme atestou um ano depois o cura da paróquia de São Julião, em Lisboa. Mas, em 1760, voltou à carga, pedindo novamente comutação por estar doente e não poder se curar na prisão. Seu requerimento foi acompanhado de um parecer médico que enfatizava o estado deplorável do réu: “se acha em miserável estado padecendo muitas moléstias, pois o mais do tempo de sua prisão tem estado na enfermaria com o corpo todo leproso, de que ficou leso de uma perna que a tem quase imóvel e incurável pela incomodidade do lugar, *como por ser ele suplicante criado em a América*, e segundo as repetidas queixas próximo a perder a vida na prisão tão subterrânea em que está...”²⁰ O médico do Santo Ofício atestou que Adrião se encontrava com uma hidropsia universal, “queixa gravíssima, crônica” e de difícil cura, sobretudo no lugar em que se achava, muito propício à enfermidade.

9
5
46

Tudo indica que o Tribunal julgou que Adrião já purgara suficientemente os seus enganos. O processo se encerra com a notícia de que deixara Évora em 1765, embarcando de volta para o Pará, onde já no ano seguinte servia como soldado.²¹

A história de Adrião é a mais completa de que tenho notícia e a única a fornecer informações sobre o retorno do réu à colônia.

(20) Grifo meu.

(21) Ao se apresentar ao Santo Ofício em 1763, Crescêncio Escobar considerava que Adrião já residia no Maranhão: “e presentemente não sabe onde é morador, e somente tem ouvido dizer que o é na cidade do Maranhão, para onde se retirara depois que saíra penitenciado pelo Santo Ofício...” — *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará*, p. 130.

Depois de tudo o que passou, dos anos a fio que perdeu nos cárceres inquisitoriais, parece que teve energia para refazer a vida e se inserir novamente na sociedade. Mas casos como este não devem ter sido comuns. Adrião, de certa forma, corporifica tudo o que se disse no decorrer deste trabalho: vivia dilacerado entre a idéia de Bem e de Mal, de Céu e de Inferno, às voltas com concepções próprias acerca da religião, procurando-a tornar mais próxima e acessível; buscava práticas mágicas e se entregava por pacto ao demo a fim de resolver questões cotidianas: pendências, e problemas amorosos; por fim, sob o impacto do interrogatório e das torturas, reformulou concepções anteriores e acabou incorporando a demonização que lhe era imposta. Seu retorno à pátria, mesmo que atípico, tem significado simbólico: perseguidos, macerados, aviltados, reduzidos a condições subumanas, os colonos muitas vezes persistiam em suas crenças próprias e sonhavam em voltar àquela terra da América que os vira nascer. Suas dimensões começavam a ganhar contornos e se mostrar irredutíveis à fôrma metropolitana.

DOCUMENTOS

3

R.D.N

RX

DL

ER

[illegible]

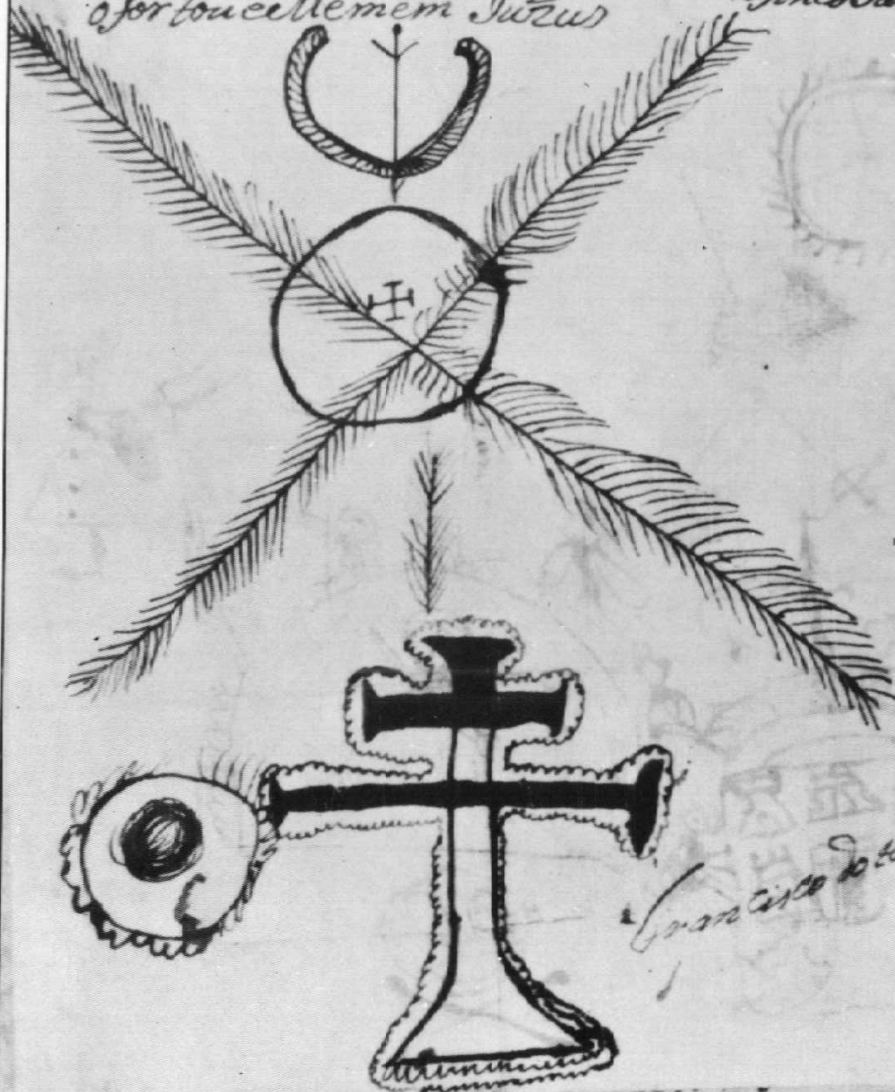
*I have been thinking of you
often since I saw you last year.
I hope you are well.*

O pacto escrito de Adrião Pereira Faria (*ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo nº 1.894).

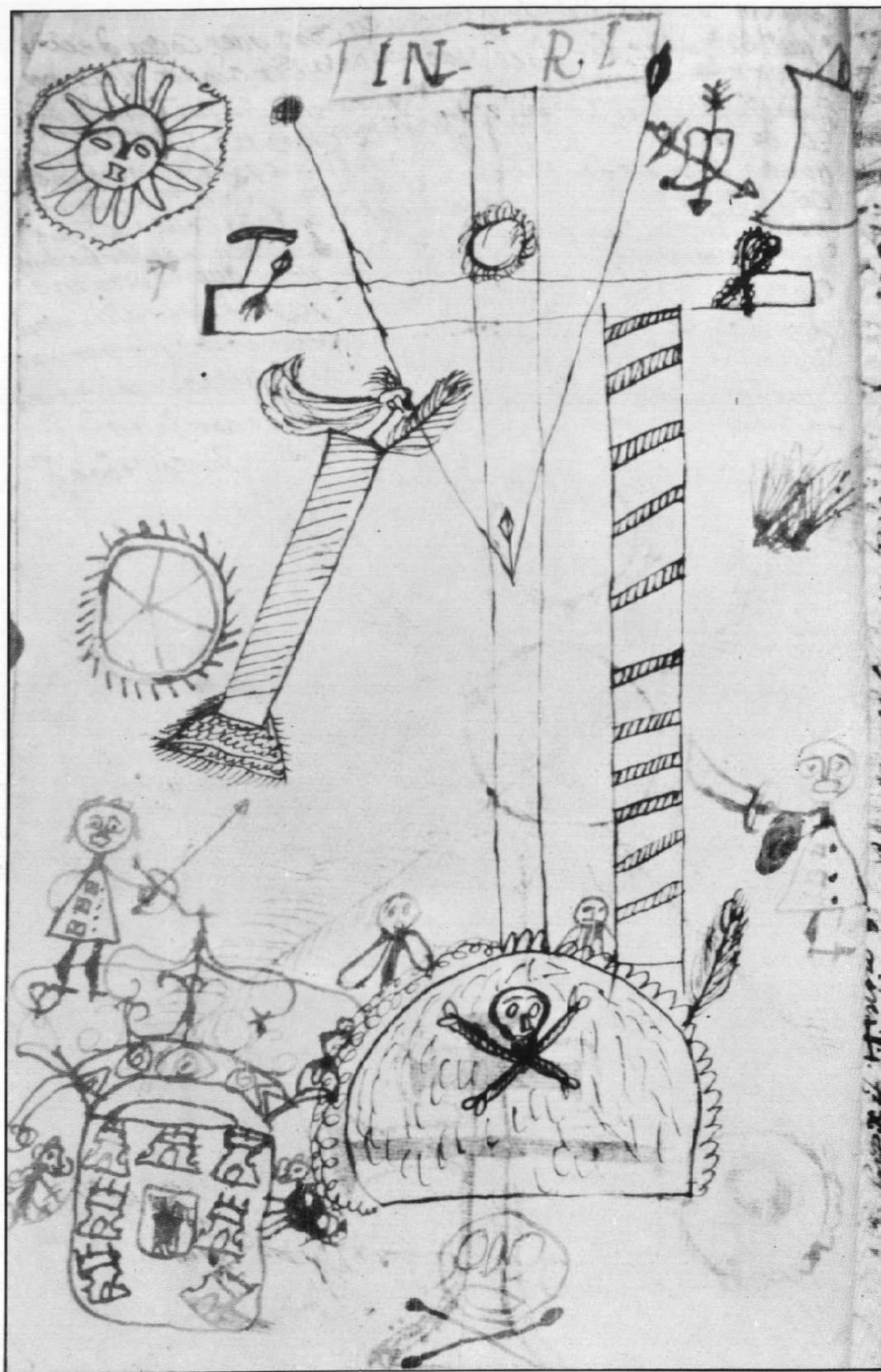
$95' + \varphi$

0204

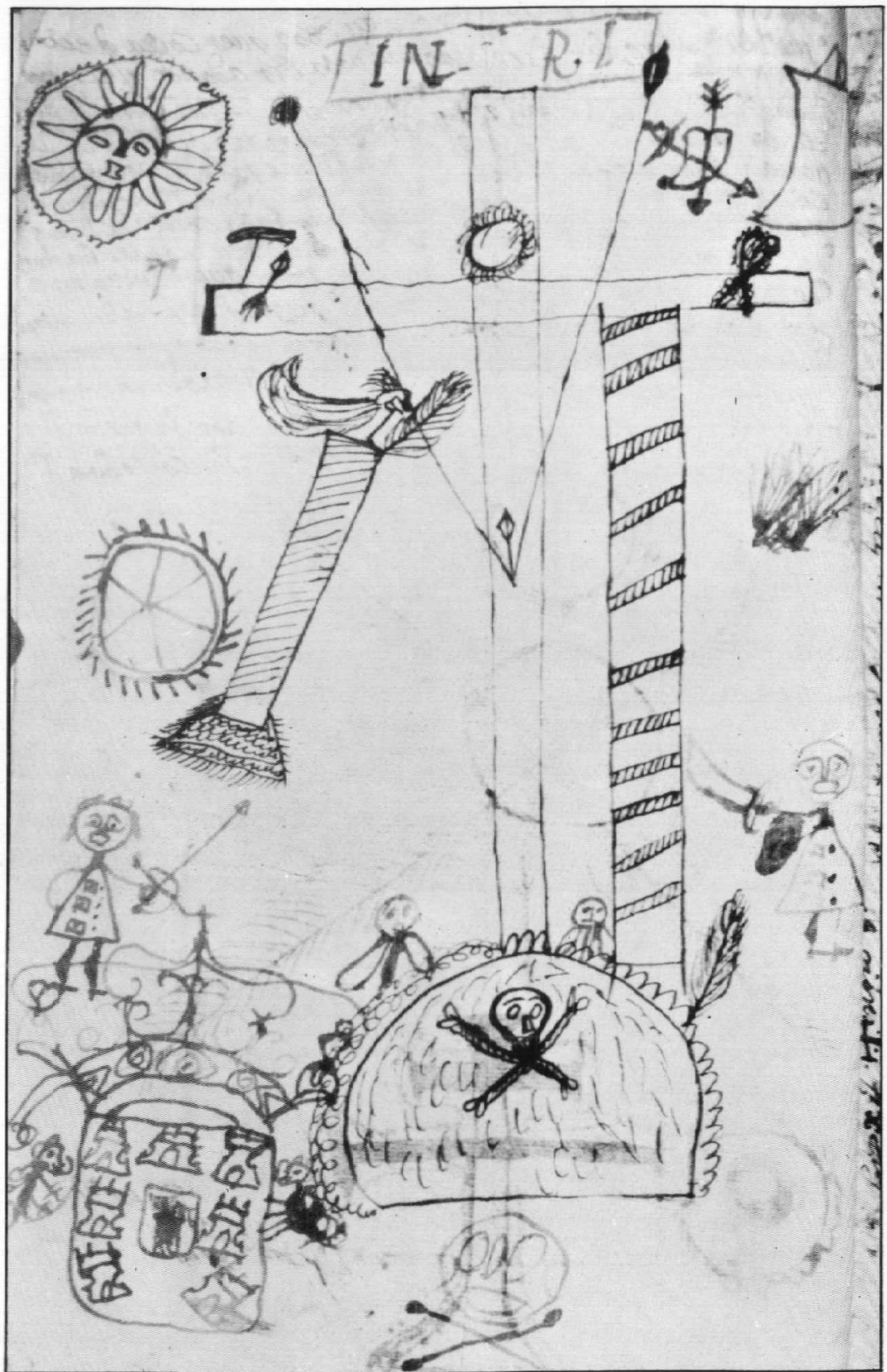
o saber oposta fazer quero q eu coor quer capta q eu
 quizer aprender faze não me pata Eir adonde qizer
 aprenda de os uovir am^o de Comosir Linfata malherm
 tem faler balta duos goas ofi fies de ouquirapda
 vel como ser Linfata mal pres não me galese tese fido
 o mai q he ne se saber mal pin garba ne q me de pe
 coal qui covta q me fies ne jo mo faps Coula de sume
 nao f ar meu de pe vir amao ainda q eu não saubador
 de vem quero faze mal fey tise vem quero faze me
 do priço dom pallazar p eu q fesa q nobradil mau
 forá della menao mordao fizar edcos me de ver com
 ellocas de men euma casta mas q fupio de min quer
 que q q me rida como perder logo appareja quero q
 o q se tras a xra mandapo vso men finto saboag
 a for toucellemem fuzus



Orações de José Francisco Pereira.



Desenhos de José Francisco Pereira.



Desenhos de José Francisco Pereira.

CONCLUSÃO: SABBATS E CALUNDUS

"E, na verdade, a almozinha que ficou tanto tempo desconsolada e errante depois que, ainda tão verde e indefesa, se viu obrigada a abandonar o corpo do Alferes Brandão Galvão, não era originalmente uma alma brasileira, pois é muito difícil que as almas se destinem a nascer somente numa nacionalidade qualquer, ou venham a apegar-se a alguma."

João Ubaldo Ribeiro, *Viva o Povo Brasileiro*

O mundo convulsionado e agonizante que se desestruturou a partir do século XIV, buscando novas soluções para a rearticulação de sua vida econômica, política e social, foi também o que se lançou — e por isso mesmo — à procura de novos mercados, deixando-se enredar por um misto de atração e pânico do desconhecido, ora tecendo considerações positivas (edênicas), ora negativas (demoníacas) sobre as terras que se iam desvendando ante seus olhos. A compreensão da vertente negativa que constituiu o imaginário do descobridor — logo transformado em colonizador de novas terras — é de suma importância para melhor entender a maneira como reagiu ante as práticas mágicas demoníacas ou o modo como se deixou levar por elas.

O homem europeu do final da Idade Média e inícios da Época Moderna acreditava na existência de humanidades monstruosas que habitavam os confins do mundo então conhecido. Com a inserção do Novo Mundo no horizonte europeu, verificou-se um deslocamento no universo imaginário: as humanidades monstruosas se associaram aos habitantes das terras americanas, mas, à diferença do que acontecia na Europa, passaram a ser demonizadas. Relatos quinhentistas como os de Léry e Thevet buscavam um fio condutor que unisse o sabbat às cerimônias indígenas. Como observou Certeau, acreditava-se que o explorador/missionário funcionava como um exorcista dos demônios americanos.

A feitiçaria no Brasil colonial se superpôs à humanidade inviolável, demonizando-a ainda mais. A relação entre uma e outra foi característica da dimensão colonial do fenômeno, conferindo-lhe especificidade. Na Europa, costumava-se desde a Idade Média animalizar as classes subalternas. Os "masterless men" eram freqüentemente vistos

como bichos, a aproximação entre homens e animais se reduzindo a uma camada social e dela ficando isentas as camadas dominantes da sociedade. No Brasil, inicialmente disse respeito aos índios, mas logo passou a qualificar os negros, estendendo-se, por fim, também aos demais colonos. É verdade que os *homens bons* eram assim chamados em oposição a outros, *maus* e integrantes das camadas menos privilegiadas. Entretanto, discursos setecentistas como os de Assumar sugerem que atributos animais e demoníacos qualificavam antes a *condição* de colono do que determinada camada social. Quando este governante se referia aos colonos como “raça de demônios”, não pensava apenas nos homens *maus* (escravos e desclassificados), mas também nos grandes potentados que arriscavam o enfrentamento com o fisco metropolitano, sempre insuflando a infernal revolta.

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edêmicos elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar também o universo dos colonos e dando ainda espaço para que, entre eles, se imiscuisse o Purgatório. Durante todo o processo de colonização, desenvolveu-se pois uma justificação ideológica ancorada na Fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do Céu, do Inferno e do Purgatório. Num cronista como Jaboatão, a alternância entre Bem e Mal é transparente: a história da fixação do colono a terra e do seu confronto com os índios se utiliza largamente das imagens de Céu e Inferno. Já com Antonil, há o recurso à idéia da colônia como Purgatório de penas e do principal produto colonial: o açúcar, que o esforço humano refina e torna branco.

Céu, Inferno e Purgatório alternavam-se portanto na montagem do Sistema Colonial. Na relação metrópole-colônia, esta assumia muitas vezes a feição de elemento purgador das mazelas sociais da primeira: era o ergástulo de seus delinqüentes, o local da reinvenção da escravidão moderna, fortemente contrastante com o trabalho assalariado nascente que, na mesma época, se instaurava nos centros metropolitanos. Assim, aqui florescia o escravismo, e sobre ele se assentava a exploração colonial; lá, o salariedade se generalizava como forma de pagamento da força de trabalho. Parte integrante da cultura de tantos povos, a visão paradisíaca foi, neste momento histórico, instrumentalizada pelas camadas dirigentes, convertendo-se em chariz de gente e em elemento constitutivo da ideologia colonizadora. Povoar a colônia significava, também, purgar a metrópole: não apenas dos elementos humanos “doentes” mas ainda das formas de exploração compulsória do trabalho. A Europa abandonava paulatinamente as gradações do trabalho servil — base do sistema feudal —

para adotar o trabalho assalariado — sustentáculo da fábrica e da indústria; em contrapartida, as terras coloniais se cobriam de braços escravos. A Terra Prometida, o Eldorado das lendas, o Paraíso Terreal que a imaginação européia, após longas peregrinações imaginárias, transpusera para a América, passava também a abrigar o inferno da escravidão.

Desta forma, a reinvenção da escravidão, ou, para ser mais correta, o nascimento da escravidão moderna, propiciou a exploração da paradisíaca terra americana, trazendo imediatamente em seu bojo, e como sua condição, o inferno para os desgraçados escravos. Explorando até o limite o trabalho compulsório destes seres danados, o branco se viu fadado a viver em purgatório, usufruindo as riquezas que ele não criava e, por isso mesmo, tendo que pagar suas penas, que conviver com o terrível ser-e-não-ser de ver-se branco numa terra de negros, livre numa terra de cativos, cristão em terra de pagãos. O purgatório do branco, tal como surge na formulação de Antonil, parece ser este medir-se constante com a terrível contradição do cotidiano da colônia.

Houve momentos de dominância de um e de outro tema: o da infernalização, o da invenção edênica. Sérgio Buarque de Hollanda chamou a atenção para o fato de a polêmica acerca do Novo Mundo ter-se intensificado de fato no século XVIII, quando se desvanecera a idealidade inicial e começava a surgir o aspecto “danado” das colônias: terras palúdicas, inóspitas, habitadas por homens e por animais degenerados, portadores dos germes da rebelião. Ora, entre a visão paradisíaca e o seu contrário haviam-se passado dois séculos: aqueles em que se montou o tráfico, a exploração desenfreada do negro africano enquanto mão-de-obra escrava. O escravismo contribuíra decisivamente para conferir ao Novo Mundo o seu caráter negativo, danado, infernal: não só pela má consciência do europeu que vivia às expensas da exploração ultramarina, vendo-se a cada momento compelido a justificar a escravização de seu semelhante — donde o lado negativo da polêmica, a inferioridade das terras americanas, que aparece tanto nos autores utilizados por Gerbi —, como pelo perigo iminente que o número superior de escravos negros acarretava à ordem estabelecida, à continuidade da dominação colonial. Do século XVIII são os textos inflamados de Assumar negando ao colono mestiço e ao escravo negro a condição humana; do século XVIII é a Inconfidência Mineira, em que a tomada de consciência da condição colonial escamoteia o problema do escravismo e como que “salva” o *status quo* escravista: para os insurretos, o cerne da questão é a dependência ante a metrópole, e não o sistema

escravista de exploração. No século XVIII, não se degredam mais feiticeiras portuguesas para o Brasil: repensava-se, talvez, a função purgadora da colônia, que, mais do que nunca, tomava a feição de um gigantesco Inferno.

No imaginário do homem moderno, Céu e Inferno constituíam-se em elementos bifrontes; na religiosidade popular da colônia, sagrado e profano se entreteciam e se apartavam, como no dragão popular analisado por Le Goff. Era o reino da ambigüidade, do indistinto, do multifacetado, os sincretismos banhando a vida religiosa e escapando por entre as fendas deixadas pelo esforço catequético dos jesuítas. Neste contexto, as Visitações Inquisitoriais e as Devassas constituíram momentos terríveis em que a fissura se fazia funda e expunha os desníveis entre dois mundos inconciliáveis: o da Inquisição e o da religiosidade popular. Como poderia a religião metropolitana, prisioneira do formalismo da Reforma Católica, calar fundo no cotidiano imprevisível, caótico e impregnado de ritos indígenas e africanos que era o das populações coloniais? Como evitar o conflito entre a rigidez religiosa vigilante da Inquisição portuguesa e a realidade do catolicismo colonial?

O caldo constitutivo das crenças populares e da religiosidade específica, que tão bem transparece na documentação das Visitações coloniais, compunha-se de maior familiaridade com a esfera divina, de uma naturalidade mais acentuada com o mundo do sexo e, já sob o signo da Igreja Reformada, da identificação entre sexo e diabo, possível indício do corte dissolvente provocado pela moral cristã. Havia grande necessidade em blasfemar, em teorizar livremente — como Mennocchio — sobre as coisas da religião, procurando, assim, impedir que o Deus católico se tornasse frio, ausente, distante e intangível. Mais importante do que saber se determinado colono açoitava o crucifixo por ser judeu ou se um outro duvidava do Purgatório por ser calvinista, há pois que compreender as atitudes e reações de um e outro à luz de uma religiosidade específica, multifacetada, sincrética, e que era a religiosidade da colônia. Para ela, castigar Santo Antonio, colocando-o de cabeça para baixo ou detrás da porta, era um procedimento usual, e trazer o Purgatório para este mundo, para o tóco detrás da ponte não era senão prever, dois séculos antes, o discurso de um soldado de Cristo: o jesuíta Antonil, para quem a colônia era inferno de negros, paraíso de mulatos e purgatório de brancos como ele.

A este mundo que dessacralizava a religião, reinventava o trabalho escravo, convivia cotidianamente com as alteridades do negro, do índio e, do ponto de vista destes, com a do branco colonizador;

a este mundo que, esporadicamente, recebia o olhar perscrutador da Inquisição metropolitana, desejosa de unir seus contrários e homogeneizar suas diferenças, atrelava-se a feitiçaria colonial.

Como o imaginário do descobridor europeu, como a religiosidade popular, da qual fazia parte, a feitiçaria colonial era multiforme e heterogênea, constituída basicamente por duas partes que integravam um mesmo todo: um fundo de práticas mágicas características de culturas primitivas (africana e indígena) e um fundo de práticas mágicas características das populações européias, fortemente impregnadas de um paganismo secular que pulsava sob a cristianização recente e "imperfeita". Sua natureza também bifronte desfoca a análise ora para o privilegiamento do que é comum em relação às práticas mágicas e à feitiçaria, ora para o que é específico à realidade colonial.

Feitiçaria e religiosidade popular apresentavam-se assim extremamente multifacetadas, agregando concepções e crenças diversas. Durante o processo de colonização, esta complexidade cresceu, acabando por tomar feição tipicamente colonial. Houve momentos de tolerância a elas: Fernão Cabral e a "Santidade", Antonil e a complacência ante o catolicismo sincrético dos escravos. Mas o tom geral foi dado pela intolerância e pelo repúdio às práticas mágico-religiosas especificamente coloniais. Os momentos máximos deste repúdio e desta intolerância foram as Visitações, as Devassas, as perseguições encetadas pelos comissários e familiares do Santo Ofício em terras brasileiras.

A feitiçaria colonial se engastava na vida cotidiana da população, notadamente a das camadas mais pobres. Eram os vizinhos que se delatavam mutuamente, espiando o quintal alheio por sobre o varal de roupa ou através da cerca divisória, colando os ouvidos contra as paredes-meias, colhendo informações em conversas diárias na porta das vendas, da igreja, na esquina, na janela. Procuravam-se feiticeiras para filtros de amor, para ensinarem palavras mágicas que mantivessem sempre enamorado o parceiro, para desvendar segredos, prever o futuro, fazer retornar navios desgarrados nos mares da Índia ou da África, curar chagas, fechar feridas, benzer animais vitimados por bicheiras. Sobre elas, a comunidade despejava seus demônios internos, suas angústias, dúvidas, incertezas. Seus depoimentos desvendam parte importante do inconsciente coletivo, dos sonhos de cada um. No delírio erótico que, sob tortura, o escravo negro José Francisco Pereira desnuda os inquisidores, o diabo que o possui e é possuído por ele aparece sempre na forma de homem ou mulher branca: já que se vira compelido a confessar pecados medonhos, que

o seu parceiro neles fosse um indivíduo da raça dominante, desforçando-o, assim, do vexame. Feiosa, anã, escrava, Catarina Maria se dizia amante do diabo, que a deflorava e lhe aparecia sempre na forma de um homem preto, resgatando-a do desprezo que provavelmente lhe votavam os homens de sua condição. Nas cerimônias escusas a que acorria a população cabocla e indígena do Estado do Grão-Pará, eram as práticas mágicas autóctones que buscavam afirmação no seio da comunidade, tentando não esboroar ante o impacto da cultura lusa.

No plano concreto, tem-se portanto a inserção da feitiçaria na vida diária. A repressão e o repúdio a ela apontam porém para a existência de um grande *corte* ocorrido no final da Idade Média, e que ajuda a esclarecer o comportamento das elites ante estas práticas até então comuns. Com ele, operava-se um processo de repúdio do universo popular por parte do erudito: foi o contexto em que vicejou a caça às bruxas. As reformas religiosas européias e a consolidação dos modernos aparelhos de poder ajudaram a aprofundar esta fissura. Constituíram-se simultaneamente em indícios e desencadeadores do divórcio operado entre cultura hegemônica e cultura subalterna — para usar a expressão de Gramsci. Na Idade Média, haviam existido correntes populares extremamente favoráveis à tolerância religiosa; na Época Moderna, viram-se soterradas pelas guerras de religião, pelas fogueiras que queimavam feiticeiras, judeus, heréticos. Houvera ruptura violenta, e a feiticeira de aldeia a quem todos acorriam e com a qual conviviam diariamente sem temores tornara-se um inimigo a exterminar.

Com os olhos na ruptura, pode-se cogitar que, então, o discurso repressivo destacou a figura do demônio do seio das práticas mágicas, do folclore, enfim, do interior da cultura das camadas populares, isolando-a e provocando alterações no seu significado. Na nova situação, seria como se, do diabo, só se tomasse a virulência, só se ressaltasse a negatividade. A feitiçaria moderna surgiria como um fruto desse desequilíbrio, do destaque que o saber erudito passou a dar ao demônio em detrimento de suas conexões com o todo constituído pelas práticas mágicas. Constatar isto não é endossar irrestritamente a tese do Mandrou, segundo a qual a feitiçaria se define a partir da camada erudita que a reprime, teoriza sobre sua repressão ou deixa de teorizar sobre ela. É ir além: é aventar a possibilidade de que as profundas alterações em curso na abertura da Época Moderna desestruturarem simultaneamente o saber erudito e o popular, fazendo com que esta desestruturação interaja nos diferentes níveis de modo simultâneo e intrincado.

A Inquisição portuguesa e o esforço catequético de enquadramento de populações européias e coloniais se inseriram neste contexto, representando respostas possíveis das camadas superiores ante as convulsões, das quais também eram protagonistas as classes subalternas. Para melhor enquadrá-las, havia que assombrá-las com a ameaça da negação da catequese, com o perigo da força que trabalhava surda e ininterrupta para perdê-la. Talvez daí a definição de feitiçaria a partir do pacto demoníaco.

Mesmo que se entenda a clivagem no seio das práticas mágicas como inicialmente desencadeada pelas atitudes da camada dominante, há que nuançar. Primeiramente, considerando-se o século XVI como momento de ruptura entre cultura de elite e cultura popular; levando-se mais adiante esta afirmação, poder-se-ia dizer que, rompendo, o saber erudito destacou o demônio de seu contexto anterior e distorceu-lhe o significado, abandonando a antiga conexão. A seguir, é necessário levar em conta que, se o saber erudito "demoniza" a magia na Época Moderna e distorce a dinâmica interna até então inerente ao universo mágico, esta demonização acaba determinando a *praxis* dos que exercem a magia e que começam a endossar a ideologia difundida pelos repressores.

O demônio cotidiano dos colonos tinha várias faces. Em alguns momentos, aparecia com traços arcaicos, que talvez a condição colonial perpetuasse, enquanto na Europa começavam a ceder lugar a outros, mais trágicos. Aqui, o diabo tinha ainda os traços familiares da tradição folclórica, a ambigüidade própria à cultura popular. Diabos podiam ser invocados a cada instante para ajudar no jogo de cartas, para servirem de coniventes amistosos em desabafos verbais. Acoplando-se a realidade nova — a colonial —, estes traços arcaicos e referentes ainda à magia de conjuro ganhavam nova forma: deixavam de ser *medievais* para, no novo contexto, se recombinarem e se tornarem *coloniais*. Coexistiram com outros, com a passividade moderna ante o diabo, que traduzia ecos das formulações demonológicas e das teorizações acerca do pacto: desta forma, o nível erudito acabava impregnando o popular. Os picos da virulência demoníaca aparecem justamente no espaço privilegiado dos discursos imbricados: os processos, quando os colonos abandonam a antiga familiaridade com o demônio e se mostram sujeitos a ele.

O temor da repressão, o contato com os editais do Santo Ofício que se liam nas vilas por ocasião das Visitações contribuíram decisivamente para que os traços arcaicos se modernizassem e o diabo se tornasse o ser terrível das bulas papais, do *Malleus*, de Sprenger e Kramer, da *Demonomania*, de Bodin. Assim como os jesuítas haviam

desempenhado função demonizadora durante o século XVI, vendo sabbats nas cerimônias indígenas, foi ainda a cultura das elites que contribuiu para que o diabo ganhasse dimensão virulenta na vida cotidiana dos colonos. No século XVIII, o terrível moralista que foi Nuno Marques Pereira veria sabbats nos calundus coloniais.

No século XVIII, portanto, o saber erudito tinha concepção acabada acerca das manifestações mágico-religiosas da colônia. No século XVIII, a população colonial fixara formas específicas de magia e feitiçaria: as bolsas, os calundus, os catimbós. Dos 20 casos de bolsas de mandinga encontrados no período colonial, 19 ocorreram nesse século. A totalidade dos calundus e catimbós que originaram processos ou ocasionaram denúncias encontra-se também no século XVIII.

Foi assim, no cruzamento de concepções e discursos vários, que se elaborou uma feitiçaria colonial. Ela foi simultaneamente objeto de colagem complexa e origem de novas sínteses: hoje, a Maria Padilha das orações setecentistas de conjuro é pomba-gira da umbanda. No plano da magia e da religião, os sincretismos acabariam por se mostrar irreprimíveis e inextinguíveis; sobre elas incidiria sempre a marca ambígua da cultura popular, que misturava sagrado e profano. Deixando pelo caminho mortes e sofrimentos atrozes, o longo processo de aculturação acabou por fundir sabbats, missas e calundus. Em Salvador, no ano de 1983, vi uma moça da Bahiatursa responder da seguinte forma a um turista francês desejoso de saber se a lavagem do Bonfim era uma festa religiosa: "É religiosa, e é também profana". Não encontrei mais o turista, mas posso imaginar sua expressão entre perplexa e deslumbrada com o carnaval ensurdecador que se desenrolaria ante as escadas do templo mais venerado da Bahia.

APÊNDICE

TABELAS

CRONOLOGIA

Constituição do aparelho inquisitorial

Repressão à feitiçaria na Europa

Constituição da demonologia

CONSTITUIÇÃO DO APARELHO INQUISITORIAL ¹

- 1528 — Primeiro Auto de Fé no Novo Mundo (México).
- 1536 — Bula "Cum ad nihil magis" estabelece Inquisição em Portugal.
- 1540 — Primeiro Auto de Fé em Lisboa.
- 1541 — Primeiras instruções da Inquisição. Funcionam tribunais em Évora, Lisboa, Porto, Coimbra, Tomar e Lamego.
- 1547 — Bula "Meditatio cordis", que confere à Inquisição portuguesa poderes semelhantes ao da Inquisição espanhola (processo sigiloso, jurisprudência particular).
- 1552 — Primeiro Regimento da Inquisição.
- 1560 — Criação do Tribunal em Goa (único do mundo colonial).
- 1570 — Santo Ofício instituído no Peru.
- 1571 — Santo Ofício instituído oficialmente no México.
- 1591 — Primeira Visitação ao Brasil: Bahia e Pernambuco (Heitor Furtado de Mendonça).
- 1610 — Tribunal em Cartagena.
- 1613 — Regimento da Inquisição.
- 1618 — Segunda Visitação ao Brasil — Bahia (Marcos Teixeira).
- 1640 — Regimento da Inquisição.
- 1763-1768 — Terceira Visitação ao Brasil — Grão-Pará e Maranhão (Geraldo José de Abranches).
- 1821 — Extinção da Inquisição Portuguesa.

(1) Feita com base em cronologia mais ampla de Francisco Bethencourt, "Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI".

REPRESSÃO A FEITIÇARIA NA EUROPA

- 1450-1700 — 20.000 pessoas queimadas na Europa.
 1560-1630 — Pico da repressão à feitiçaria na Europa.
 1781 — Última execução na Europa.
- 1400-1700 — 5.417 execuções na Suíça.
 1500-1525 — Perseguições maciças nos Alpes italianos.
 1509-1646 — 366 execuções na Bélgica.
 1537-1683 — 1.365 execuções no Jura, França.
 1552-1722 — 549 execuções em Veneza, Itália.
 1559 — 5 execuções em Lisboa, Portugal.
 1561-1670 — 3.229 execuções no Sudoeste da Alemanha.
 1576-1606 — 2.000/3.000 execuções na Lorena, França.
 1577 — 400 execuções no Languedoc, França.
 1610 — Julgamento de Logroño, Espanha.
 1611 — Possessão de Aix-en-Provence, França (Madeleine de La Palud X Gaufridy).
 1612 — Julgamento de Lancashire, Inglaterra.
 1616-1619 — 300 execuções na Catalunha, Espanha.
 1626 — 1 execução em Évora, Portugal.
 1634 — Possessão de Londun, França (Joana dos Anjos X Urbain Grandier).
 1645-1647 — Pico da repressão na Inglaterra; atuação de Matthew-Hopkins.
 1647 — Possessão de Louviers, França (Madeleine Bavent X Thomas Boullé).
 1660-1670 — 70 execuções na Suécia.
 1665-1684 — 152 execuções na Finlândia.
 1682 — Ordenação Real que descriminaliza feitiçaria na França.
 1692 — Processo de Salem, Nova Inglaterra.
 1694 — 1 execução em Lisboa, Portugal.
 1701-1750 — Pico da repressão na Polônia.
 1712 — Última execução na Inglaterra.
 1735 — 1 execução em Lisboa, Portugal.
 1744 — 1 execução em Lisboa, Portugal.

CONSTITUIÇÃO DA DEMONOLOGIA

- 1233 — Bula de Gregório IX contra os *Stedinger*: *Vox in Rama*; nascimento do sabbat.
- 1320 — Determinação de João XXII contra feitiçaria.
- 1375-1450 — Cristaliza-se nova concepção de sabbat na Suíça.
- 1376 — Nicolau Eymérico — *Manual do Inquisidor*.
- ±1460 — João Tinctorius — *Tractatus de secta vaudensium*.
- 1484 — Bula de Inocêncio VIII, *Summus desiderantis affectibus*.
- 1486 — Sprenger e Kramer — *Malleus Maleficarum*.
- 1489 — Molitor — *Das bruxas e adivinhas*.
- 1503 — 1.ª impressão do *Manual* de Eymeric.
- 1563 — Johan Weyer — *De Praestigiis daemonum, et incantationibus*.
- 1574 — Lambert-Daneau — *Les sorciers*.
- 1578 — Edição do *Manual* de Eymeric por Francisco Peña.
- 1580 — Bodin — *De la démonomanie des sorciers*.
- 1584 — Reginaldo Escoto — *Discovery of Witchcraft*.
- 1595 — Nicolau Rémy — *Demonolatreiae libri tres*.
- 1599 — Martín del Rio — *Disquisitionum magicarum libri sex*.
- 1602 — Boguet — *Discours des sorciers* (1591?).
- 1612 — De Lancre — *Tableau de l'inconstance des mauvais anges*.
- 1631 — Spee — *Cautio criminalis*.

TABELA GERAL 1

Tipo de Culpa		N.º de Culpas *	Período de > Incidência	Local de > Incidência	Cor de > Incidência	Subtotais
Sobrevivência Material	adivinhações	23	1590-1625	Bahia e Pernambuco	branca (14)	64
	curas	25	1590-1625	Bahia	preta (13)	
	benzeduras	2	1591 e 1733	Bahia/Minas	branca (2)	
	universo ultramarino	14	1590-1625	Bahia	branca (11)	
Deflagração de Conflitos	infanticídio	4	1590-1625	Bahia	branca (2)	51
	tensões várias	16	1750-1775	Minas Gerais	preta (8)	
	tensões senhor-escravo	10	1725-1750	Minas Gerais	preta (8)	
	bolsas de mandinga	19	1750-1775	Grão-Pará/Maranhão	preta (6)	

<i>Preservação da Atividade</i>	cartas de tocar	6	1725-1750	Grão-Pará/Maranhão	branca (4)	32
	orações	9	1750-1775	Grão-Pará/Maranhão	branca (6)	
	sortilégios	17	1750-1775	Bahia	branca (8)	
<i>Comunicação com o Sobrenatural</i>	metamorfoses	8	1590-1625 1725-1750	Bahia	branca (5)	58
	pacto e invocação de demônios	24	1590-1625 1750-1775	Minas Gerais	branca (2)	
	possessão	2	1668 1738	Grão-Pará/Maranhão Bahia	branca (2)	
	calundus	9 (todos no séc. XVIII)	1725-1750	Minas Gerais	preta (9)	
	catimbós	6 (todos no séc. XVIII)	1750-1775	Grão-Pará/Maranhão	índios (4)	
TOTAL:						205

* O número de culpas é desdobramento do número de casos, sendo-lhe, portanto, superior.

Tabela 2

BRASIL: NÚMERO DE ACUSADOS PARA TODO O PERÍODO: 1590-1780

<i>N.º Total de Casos</i>	<i>Região Predominante</i>	<i>Cor Predominante</i>
35,3	Minas Gerais	Preta (21)
34	Bahia	Branca (20)
30	Grão-Pará/Maranhão	Branca (10)
16,5	Pernambuco	Branca (13)
3,3	Rio de Janeiro	Preta (3,3)
TOTAL: 119		

Tabela 3

BRASIL: N.º DE ACUSADOS POR REGIÃO E PERÍODO DE 25 ANOS

<i>N.º Casos</i>	<i>Período</i>	<i>Região Predominante</i>	<i>Cor Predominante</i>
32	1590-1625	Bahia (26)	Branca (21)
	1625-1650		
1	1650-1675	Maranhão	Branca
	1675-1700		
5	1700-1725	Minas Gerais (3)	Preta (3)
29	1725-1750	Minas Gerais (13,3)	Preta (16)
48	1750-1775	Grão-Pará/Maranhão (27)	Preta (17)
4	1775-1800	Minas Gerais (3)	Mestiça (3)
TOTAL: 119			

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES MANUSCRITAS

1.1. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Minas Gerais:

- Devassas — 1721-1735.
- Livro de Devassas — Comarca do Serro do Frio, 1734.
- Devassas — 1747-1748.
- Devassas — maio-dezembro 1753.
- Devassas — 1756-1757.
- Devassas — julho 1762-dezembro 1769.
- Devassas — janeiro 1767-maio 1778.
- Devassas — 7 janeiro 1767-1777.

1.2. Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro:

- Autos de um processo, 45-1-15.

1.3. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa:

1.2.1. Inquisição de Coimbra.

- Processos n.ºs 4.501; 4.912; 5.723; 6.823.

1.2.2. Inquisição de Évora.

- Processo — mç 803, n.º 7.759.

1.2.3. Inquisição de Lisboa.

- Caderno do Promotor n.º 126.
- m.º 27-20, Novos Maços.
- Listas de Autos de Fé: Novos Maços, mç 6-1; Novos Maços, mç 5-4; Manuscrito da Livraria, n.º 732; Manuscrito da Livraria, n.º 959; Livros 144-2-41; Livros 145-6-180A; 159/6/862; 149-6-671.
- Processos n.ºs 74; 210; 212; 213; 218; 252, m.º 26; 254; 437; 508; 557; 631; 834; 1.063; 1.078; 1.131; 1.134; 1.377; 1.562; 1.565; 1.894; 2.289; 2.691; 2.696; 2.697; 2.701; 2.702; 2.704; 2.705; 2.706; 3.382; 3.723; 4.491; 4.684; 4.744; 4.964; 5.180; 6.005; 6.308; 7.020; 7.095; 7.579; 7.611; 7.840; 8.909; 9.972; 10.181; 10.748; 11.163; 11.242; 11.358; 11.767; 11.774; 12.616; 12.925; 15.559; 16.348; 16.722; 17.771.

2. FONTES IMPRESSAS

2.1. Legislação e Regimentos.

- *Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal*, 14.^a ed., Cândido Mendes de Almeida, Rio, Tipografia do Instituto Filomático, 1870, 3 vols.
- Emérico, Nicolau; Peña, Francisco. *Le Manuel des Inquisiteurs*, introd., trad. e notas de Louis Sala-Molins, Paris, Mouton, 1973.
- *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal* (1640). Exemplar mimeografado.

2.2. Publicação de correspondência e documentos avulsos.

- BAIÃO, Antonio. "A Inquisição no Brasil — Extractos d'alguns livros de denúncias" — *Revista de História — Sociedade Potuguesa de Estudos Históricos*, Lisboa, janeiro/março 1912, n.º 1.
- LEITE, Serafim. "Antonio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul" — *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, n.º 49, Rio, 1927.
- ———. *Novas Cartas Jesuíticas* — (de Nóbrega a Vieira), São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na era Pombalina — correspondência inédita do governador e capitão-general do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça*, 3 vols.
- NOVINSKY, Anita. *Inquisição — Inventário de bens confiscados a cristãos-novos*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda — Livraria Camões, s.d.
- REGO, Yvonne Cunha (org.). *Feiticeiros, profetas, visionários — textos antigos portugueses*, Lisboa, Imprensa Oficial — Casa da Moeda, s.d.

2.3. Visitações do Santo Ofício.

- *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Confissões da Bahia — 1591-1592*. Prefácio de Capistrano de Abreu, Rio, F. Briguiet, 1935.
- *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias da Bahia — 1591-1593*, introdução de Capistrano de Abreu, São Paulo, ed. Paulo Prado, 1925.
- *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo Licenciado Heitor Furtado de Mendonça — Denúncias de Pernambuco — 1593-1595*, introd. Rodolfo Garcia, São Paulo, ed. Paulo Prado, 1929.
- *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Confissões de Pernambuco*, ed. J. A. Gonsalves de Mello, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1970.
- *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil — Denúncias da Bahia (1618 — Marcos Teixeira)*, introd. Rodolfo Garcia. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, 1927.
- *Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil pelo inquisidor e visitador o licenciado Marcos Teixeira. Livro das Confissões e Ratificações da Bahia — 1618-1620*. Introd. Eduardo d'Oliveira França e Sonia Siqueira. *Anais do Museu Paulista*, tomo XVII.

— *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará — 1763-1769*. Apresentação de José Roberto Amaral Lapa, Petrópolis, Vozes, 1978.

2.4. Cronistas, tratadistas, demonólogos e outros.

- ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão*, trad., São Paulo, Martins, s.d.
- *A Nova Gazeta Alemã — O valor etnográfico da Newen zeytung Auss Presillo Landt*, ed. Joaquim Ribeiro, Rio, Record, s.d.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas (1711)*, introd. e notas de Alice P. Canabrava, São Paulo, Companhia Editora Nacional, s.d.
- AVILA, Affonso. *Resíduos seiscentistas em Minas — textos do século do ouro e as projeções do mundo barroco*. Belo Horizonte, 1967.
- BARLÊU, Gaspar. *História dos feitos recentemente publicados durante oito anos no Brasil e noutras partes sob o governo do ilustríssimo João Maurício Conde de Nassau*, etc. Trad., Rio, Ministério da Educação, 1940.
- BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (1700)*, São Paulo, Grijalbo, 1977.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil (1618)*, Rio, Dois Mundos Editora, s.d.
- CARDIM, Pe. Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*, 3.^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional — MEC, 1978.
- COLOMBO, Cristóvão. *La découverte de l'Amérique — I. Journal de Bord — 1492-1493*, Paris, Maspero, 1980.
- CUNHA, D. Luís da. *Testamento Político*, prefácio e notas de Manuel Mendes, Lisboa, Seara Nova, 1943.
- DEUS, Frei Gaspar da Madre de. *Memórias para a História da Capitania de São Vicente*, 3.^a ed., introd. e notas de Affonso E. Taunay, São Paulo-Rio, Weisflog Irmãos, 1920.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*, Ed. Anuário do Brasil, Rio, s.d.
- ———. *História da Província de Santa Cruz (1576)*, Ed. Anuário do Brasil, Rio de Janeiro, s.d.
- JABOATÃO, Antonio de Santa Maria. *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos frades menores da Província do Brasil (1761)*, Rio, Tipografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1858.
- KNIVET, Anthony. *Vária fortuna e estranhos fados*, trad., São Paulo, Brasiliense, 1947.
- KRAMER e SPRENGER. *Malleus Maleficarum*, trad. inglesa de Montague Summers, Londres, Arrow Books, 1978.
- LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, 2 vols. Introd. e notas de Paul Gaffarel, Paris, Alphonse Lemerre Editeur, 1880.
- MOLITOR, Ulrico. *De las brujas y adivinas*, trad., Buenos Aires, Editorial Jorge Alvarez S.A., s.d.
- MONTAIGNE. *Essais* — Notas e texto estabelecido por Albert Thibaudet, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1946.

- NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Introd. e notas do Pe. Serafim Leite, Lisboa, Edição Comemorativa do IV Centenário de São Paulo, 1954.
- PEREIRA, Nuno Marques. *Compêndio narrativo do Peregrino da América* (1728), 6.^a ed., Rio de Janeiro, Publicação da Academia Brasileira, 1929.
- PITTA, Sebastião da Rocha. *História da América Portuguesa* (1730), Lisboa, Editor Francisco Artur da Silva, 1880.
- SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil — 1500-1627*, 3.^a ed. revista por Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, São Paulo, Melhoramentos, s.d.
- THEVET, André. *Les français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle*. Paris, PUF, 1953.
- ———. *Les singularitez de la France Antarctique*, ed. Paul Gaffarel, Paris, Maisonneuve & Cie., 1878.
- OLIVEIRA, Cavaleiro de. *Opúsculos contra o Santo Ofício*, ed. A. Gonçalves Rodrigues, Coimbra, Fundo Sá Pinto da Universidade de Coimbra, 1942.
- VILHENA, Luís dos Santos. *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*, notas de Brás do Amaral, Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1922.

3. BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de. *Ensaio e Estudos (Crítica e História)*, 3.^a série, Rio, Briguiet, 1938.
- ———. *O descobrimento do Brasil pelos portugueses*, Rio de Janeiro, Laemmert & Co., 1900.
- ALBERRO, Solange Behocary. "Inquisition et société: rivalités de pouvoirs à Tepeaca (1656-1660)" — *Annales, E.S.C.*, 36^e année, n.^o 5, set-oct. 1981, pp. 758-784.
- ALGRANTI, Leila Mezan. *O feitor ausente — Estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro (1808-1821)*, Dissertação de mestrado apresentada à USP em 1983 ex. mimeografado.
- ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*, ed. Damião Peres, Porto, Portucalense Editora, 1967.
- ANDRIEUX, Maurice. *La vie quotidienne dans la Rome Pontificale au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1962.
- ARIÈS, Philippe. *Essais sur l'Histoire de la mort en Occident — du Moyen-Age à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.
- AZEVEDO, João Lúcio de. *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1921.
- BAKHTINE, Mikail — *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire du Moyen-Age et sous la Renaissance*, trad., Paris, Gallimard, 1970.
- BALANDIER, Georges. *La vie quotidienne au Royaume du Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, s.d.
- BARBOSA, Waldemar de Almeida. *Negros e quilombos em Minas Gerais*, Belo Horizonte, 1972.
- BASTIDE, Roger. *Les religions africaines au Brésil — Vers une sociologie des interprétations de civilisations*, Paris, PUF, 1960.

- BENNASSAR, Bartolomé. *L'Inquisition Espagnole*, Paris, Hachette, 1978.
- BETHENCOURT, Francisco. "Astrologia e sociedade no século XVI: uma primeira abordagem" — *Separata da Revista de História Económica e Social*, Lisboa, 1982.
- ———. "Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI" — Comunicação ao *Seminário sobre religiosidade popular*, Porto, 1983, exemplar mimeografado.
- BLOCH, Marc. *Les rois thaumaturges*, Paris, Armand Colin, 1961.
- BONNEY, Françoise. "Autour de Jean Gerson — Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle" — *Le Moyen-Age — Revue d'Histoire et de Philologie*, LXVII, 4.^e série, t. XXVI, n.^o 1, 1971.
- BOSSY, John. "The Counter-Reformation and the people of catholic Europe" — *Past & Present*, n.^o 47, maio 1970.
- BOUCHAT, Marie-Sylvie Dupont. "La répression de la sorcellerie dans le duché de Luxembourg au XVI^e et XVIII^e siècles" in Dupont-Bouchat et alii, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas — XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Hachette, 1978.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica — 1440-1770*, trad., Lisboa, Edições 70, 1981.
- BOYER, Paul e NISSEMBAUM, Stephen. *Salem possessed — the social origins of witchcraft*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1974.
- BROUETTE, Émile. "La civilisation chrétienne du XVI^e siècle devant le problème satanique" in *Satan*, Études Carmelitaines, Desclée de Brower, 1948.
- CARDINI, Franco. *Magia, stregoneria, superstizioni nell'Occidente medievale*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1979.
- CARO BAROJA, Julio. *Algunos mitos españoles*, 3.^a ed., Madrid, Ediciones del Centro, 1974.
- ———. *Inquisición, brujería y criptojudáismo*, 3.^a ed., Barcelona, Ariel, 1974.
- ———. *Les sorcières et leur monde*, trad., Paris, Gallimard, 1972.
- ———. *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Ediciones Istmo, 1974.
- CARRATO, José Ferreira. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1968.
- CERTEAU, Michel de. *L'écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- ———. *La Possession de Loudun*, Paris, Julliard, 1970.
- CHANTAL, Suzanne. *A vida quotidiana em Portugal ao tempo do teramoto*, trad., Lisboa, Edição Livros do Brasil, s.d.
- COHN, Norman. *Los demonios familiares de Europa*, trad., Madrid, Alianza, 1975.
- CONTRERAS, Jaime. *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia — poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal, 1982.
- COSTA, Emília Viotti da. "Primeiros povoadores do Brasil" — *Revista de História*, XIII, n.^o 17, São Paulo, 1956.
- DANTAS, Júlio. *O amor em Portugal no século XVIII*, Lisboa, Sociedade Editora Artur Brandão e Cia., s.d.
- DELUMEAU, J. *A Civilização do Renascimento*, trad., Lisboa, Imprensa Universitária, 1984, 2 vols.

- DELUMEAU, Jean (org.). *La mort des Pays de Cocagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976.
- ————. *La peur en Occident — XIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978.
- ————. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971.
- ————. *Le péché et la peur — La culpabilisation en Occident — XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.
- ————. *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, PUF, 1968.
- ————. *Un Chemin d'Histoire — Chrétienté et christianisation*, Paris, Fayard, 1981.
- DIAS, Carlos Malheiro (org.). *História da colonização portuguesa do Brasil*, Porto, Litografia Nacional, 1923, 4 vols.
- DIAS, J. S. da Silva. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*, Coimbra, Publicações do Seminário de Cultura Portuguesa, 1973.
- DUVIOLS, Pierre. *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Paris, Institut Français d'Études Andines, 1971.
- ELIADE, Mircea. *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978.
- ERLANGER, Philippe. *La vie quotidienne sous Henri IV*, Paris, Hachette, 1958.
- FEBVRE, Lucien. "O homem do século XVI", *Revista de História*, vol. I, 1950.
- ————. "Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?" *Annales, E.S.C.*, jan-mars 1948, ano III, n.º 1.
- ————. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle — La Religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste — Usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- FIGUEIREDO, Luciano Raposo de Almeida. *O avesso da memória — Estudo do papel, participação e condição social da mulher no século XVIII mineiro*. Relatório final de pesquisa à Fundação Carlos Chagas, Rio, maio de 1984, ex. mimeografado.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la jolité à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- ————. *Histoire de la sexualité — I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala — Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*, 9.^a ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1958, 2 vols.
- GARCIA CÁRCEL, Ricardo. *Herejía y sociedad en el siglo XVI — La Inquisición de Valencia — 1530-1609*, Barcelona, Península, 1980.
- GARÇON, Maurice e VINCHON, Jean. *Le diable — étude historique, critique et médicale*, Paris, Gallimard, 1926.
- GATTO, Giuseppe. "Le voyage au Paradis — La christianisation des traditions folkloriques au Moyen-Age" — *Annales, E.S.C.*, 34^e année, n.º 5, set-oct. 1979.
- GERBI, Antonello. *La disputa del nuevo mundo — Historia de una polémica — 1750-1900* (1955), trad., Mexico-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1960.

- GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, trad., Madrid, Editorial Gredos, s.d.
- GOULEMOT, Jean-Marie. "Démons, merveilles et philosophie à l'Age Classique", *Annales, E.S.C.*, 35^e année, n.º 6, nov-dec. 1980.
- *Grande Livro de S. Cipriano ou Tesouros do Feiticeiro*, Lisboa, Edições Afrodite, 1971.
- GUINZBURG, Carlo. *Le fromage et les vers — l'univers d'un meunier au XVI^e siècle*, trad., Paris, Gallimard, s.d.
- ———. "Présomptions sur le sabbat" — *Annales, E.S.C.*, 39^e année, n.º 2, mars-avril 1984, pp. 341-354.
- ———. *I Benandanti — stregoneria i culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, 3.^a ed., Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, 1966.
- GUIRAUD, Jean. *L'Inquisition médiévale*, Paris, Jules Tallandier, 1978.
- GUREVIC, Aaron. "Au Moyen-Age: conscience individuelle et image de l'au-delà" — *Annales, E.S.C.*, 37^e année, n.º 2, mars-avril 1982.
- HANSEN, Chadwick. *Sorcellerie à Salem*, trad., Paris, 1972.
- HAUSER, Arnold. *História social da literatura e da arte*, trad., São Paulo, Mestre Jou, 1972.
- HENNINGSSEN, Gustav. *El abogado de las brujas — Brujería vasca y Inquisición española*, trad., Madrid, Alianza Editorial, 1983.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso — Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 2.^a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1969.
- HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia — 1550-1800*, São Paulo, Brasiliense, 1982.
- ——— (org.). *História da Igreja no Brasil — Primeira Época*, Petrópolis, Vozes, 1979, tomo 2.
- HOBBSBAWM, Eric J. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, trad. 2.^a ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- KAMEN, Henry. *A Inquisição na Espanha*, trad., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.
- KAPPLER, Claude. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen-Age*, Paris, Payot, 1980.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, village occitan — de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.
- ———. *La sorcière de Jasmin*, Paris, Seuil, 1983.
- LAFAYE, Jacques. *Quetzacóatl et Guadalupe — La formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, 1974.
- LANCIANI, Giulia. *Os relatos de naufrágios na literatura portuguesa dos séculos XVI e XVII*, trad., Lisboa, Instituto de Cultura Portuguesa, 1979.
- LARIVAILLE, Paul. *La vie quotidienne des courtisanes en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, Hachette, 1975.
- LEBRUN, François. *Médecins, saints et sorciers au XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Temps Actuels, 1983.
- LECOUTEUX, Claude. "Paganisme, christianisme et merveilleux", *Annales, E.S.C.*, 37^e année, n.º 4, juil.-agoût, 1982.
- LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen-Age*, Paris, Gallimard, 1979.
- ———. *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- LISÓN-TOLOSANA, Carmelo. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal, 1983.

- LOBO, A. de Souza Silva Costa. *História da sociedade em Portugal no século XV*, Lisboa, 1904.
- MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, trad., 2.^a ed., Barcelona, Península, 1975.
- ———. *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, trad., Paris, Payot, 1930.
- MANDROU, Robert. *Introduction à la France Moderne — 1500-1640*, Paris, Albin-Michel, 1974.
- ———. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1968.
- ———. *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle — textes inédits*, Paris, Fayard, 1979.
- ———. *De la culture populaire en France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Stock, 1964.
- MANSELLI, Raul. *La religion populaire au Moyen-Age — Problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales Albert le Grand, 1975.
- MARQUES, A. H. de Oliveira. *A sociedade medieval portuguesa*, 4.^a ed., Lisboa, Sá da Costa, 1981.
- MENDONÇA, José Lourenço D. de, MOREIRA, Antonio Joaquim. *História dos principais actos e procedimentos da Inquisição em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1980.
- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás*, trad., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1950.
- MICHELET, Jules. *La sorcière*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- MOTT, Luís. "Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos". *Centro de Estudos Baianos*, Salvador, 1972.
- ———. "A tortura dos escravos na Casa da Torre: um documento inédito dos Arquivos da Inquisição" — Comunicação apresentada no Evento SECNB — Sociedade de Estudos da Cultura Negra do Brasil, Salvador, 9/15 de abril de 1984.
- ———. "Acotundá — raízes setecentistas do sincretismo religioso afro-brasileiro", ex. mimeografado, 1985.
- ———. "Etno-demonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII)" — comunicação apresentada na 14.^a Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, ex. mimeografado.
- MUCHEMBLED, Robert. "Sorcellerie, culture populaire et christianisme", *Annales, E.S.C.*, 28^e année, n.^o 1, jan-fev. 1973.
- ———. "L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVI^e et XVII^e siècles", *Annales, E.S.C.*, 40^e année, n.^o 2, mars-avril 1985.
- ———. "Satan ou les hommes? La chasse aux sorcières et ses causes" in Dupont-Bouchat et alii, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas — XVI^e-XVIII^e siècles*.
- ———. "Sorcières du Cambrésis — L'acculturation du monde rural aux XVI^e et XVII^e siècles" in Dupont-Bouchat et alii, *op. cit.*
- MURRAY, Margareth. *El culto de la brujería en Europa Occidental*, trad., Barcelona, Labor, 1978.

- NEVES, Luís Felipe Baeta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios — Colonialismo e repressão cultural*, Rio, Forense-Universitária, 1978.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Universo Mágico e realidade: aspectos de um contexto cultural (Castela na Modernidade)*, tese de doutoramento apresentada à USP, São Paulo, 1980, ex. mimeografado.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial — 1777-1808*, São Paulo, Hucitec, 1979.
- NOVINSKY, Anita. *Cristãos-novos na Bahia — 1624-1654*, São Paulo, Perspectiva, 1972.
- PANOFKY, Erwin. *Essais d'iconologie — Les thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, trad., Paris, PUF, 1967.
- PARK, Katharine & DASTON, Lorraine. "Unnatural conceptions: the study of monsters in France and England", *Past & Present*, n.º 92, ag. 1981.
- PARRINDER, Geoffrey. *La brujería*, trad., Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- PRADO, Paulo. *Retrato do Brasil — Ensaio sobre a tristeza brasileira*, 7.ª ed., Rio, Livraria José Olympio, 1972.
- PRITCHARD, Evans. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Londres, Oxford University Press, 1950.
- RAMOS, Artur. *O negro brasileiro*, 2.ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.
- ———. *O folclore negro no Brasil*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- RICARD, Robert. *The spiritual conquest of Mexico*, trad., Berkeley University of California Press, 1982.
- ROBBINS, Rossell Hope. *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, 3.ª ed., Londres, Peter Nevill Ltd., 1963.
- RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil — 1.ª parte — Historiografia Colonial*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.
- RODRIGUES, Maria Tereza Campos. *Aspectos da administração municipal de Lisboa no século XV*, Lisboa, separata dos n.ºs 101 a 109 da Revista Municipal.
- ROPER, Hugh R. Trevor. "A obsessão das bruxas na Europa dos séculos XVI e XVII" in *Religião, Reforma e Transformação Social*, trad., Lisboa, Editorial Presença — Martins Fontes, s.d.
- ROUX, Jean-Paul. *Les explorateurs au Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1961.
- ROWLAND, Robert. "Anthropology, witchcraft, Inquisition" — artigo mimeografado a ser publicado em *The Inquisition in Early Modern Europe: Studies on Sources and Methods* — ed. by G. Henningsen & John Tedeschi, Northern Illinois University Press.
- ROY, Bruno. "En marge du monde connu: les races de monstres" in Guy Allard (org.), *Aspects de la marginalité au Moyen-Age*, Montréal, Éditions de l'Aurore, s.d.
- SALVADOR, José Gonçalves. *Cristãos-novos, jesuítas e Inquisição*, São Paulo, Pioneira-EDUSP, 1969.
- SARAIVA, Antonio José. *Inquisição e cristãos-novos*, Porto, Editorial Inova, s.d.
- SCHMITT, Jean-Claude. "'Religion populaire' et culture folklorique", *Annales, E.S.C.*, 31.ª année, n.º 5, set-oct. 1975.

- SERGIO, Antonio. "O Reino Cadaveroso, ou o Problema da Cultura em Portugal" in *Ensaio II*, Lisboa, Sá da Costa, 1972.
- SIQUEIRA, Sonia A. *A Inquisição Portuguesa e a sociedade colonial*, São Paulo, Ática, 1978.
- SOLÉ, Jacques. *L'amour en Occident à l'Epoque Moderne*, Paris, Albin Michel, 1976.
- SOUZA, Laura de Mello e. "As Devassas eclesiásticas da Arquidiocese de Mariana: fonte primária para a história das mentalidades", *Anais do Museu Paulista*, tomo XXXIII, São Paulo, 1984, pp. 65-73.
- ———. *Desclassificados do ouro — a pobreza mineira do século XVIII*, Rio, Graal, 1982.
- ———. "Notas sobre os vadios na literatura colonial do século XVIII" in Roberto Schwarz (org.), *Os pobres na literatura brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 9-12.
- ———. "O padre e as feiticeiras: notas sobre a sexualidade no Brasil Colonial" in Ronaldo Vainfas (org.), *História e Sexualidade no Brasil*, Rio, Graal, 1986.
- SUTTO, Claude. "L'image du monde connu à la fin du Moyen-Age" in Guy Allard (org.), *Aspects de la marginalité au Moyen-Age*.
- THOMAS, Keith. *Religion and the decline of magic — studies in popular beliefs in XVIth century England*, 4.^a ed., Londres, Widenfeld and Nicolson, 1980.
- TODOROV, T. *La conquête de l'Amérique — la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982.
- TURMEL, Joseph. *Histoire du diable*, Paris, Les Editions Rieder, 1931.
- VAINFAS, Ronaldo. *Idéias escravistas no Brasil Colonial — dissertação de mestrado apresentada à UFF, Rio, 1983, ex. mimeografado.*
- ——— (org.). *História e Sexualidade no Brasil*, Rio, Graal, 1986.
- Vários. *L'Historien entre l'Ethnologue et le Futurologue*, Paris, Mouton, 1972.
- ———. *Satan — Études Carmelitaines*, Desclée de Brower, 1948.
- VASCONCELLOS, Sylvio de. *Mineiridade — Ensaio de caracterização*, Belo Horizonte, 1968.
- VAUCHEZ, André. *La spiritualité du Moyen-Age occidental — VIII^e-XII^e siècles*, Paris, PUF, 1975.
- VERGUEIRO, Laura. *Opulência e miséria de Minas Gerais*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- VILLENEUVE, Roland. *Le diable — érotologie de Satan*, Paris, Jean-Jacques Pauvert Editeur, 1963.
- ———. *Le fléau des sorciers — histoire de la diablerie basque au XVII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1983.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial — la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, trad., Mexico, Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial*, trad., São Paulo, Pioneira-Edusp, 1960.

1ª EDIÇÃO [1986] 9 reimpressões

ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA LINOART EM TIMES NEW ROMAN E IMPRESSA
PELA GEOGRÁFICA EM OFSETE SOBRE PAPEL ALTA ALVURA DA SUZANO BAHIA SUL
PARA A EDITORA SCHWARCZ EM JUNHO DE 2005

Este é o primeiro estudo realizado no Brasil sobre a feitiçaria nos tempos coloniais. É também um dos primeiros livros editados entre nós dentro da corrente da História das Mentalidades e do Imaginário. Uma verdadeira arqueologia da religiosidade popular, com base em cronistas da época, devassas eclesiásticas e processos da Inquisição, em uma linguagem que possui rigor literário e científico e não o tédio acadêmico.

Através da nossa herança cultural européia, indígena e africana, aqui são rastreadas antigas práticas e personagens que, ainda hoje, integram nossa crença e freqüentam nossos terreiros.



ISBN 85-85095-04-0



9 788585 095048

reconstituir as camadas integrantes deste universo imaginário é preciso ser, a um só tempo, arqueólogo, antropólogo e historiador. Apoiado em vasta documentação inédita, este trabalho soma procedimentos diversos que renovam a história e conferem aos fenômenos estudados uma nova inteligibilidade.



FOTO: NEWTON MESQUITA

Laura de Mello e Souza é professora de história da USP, autora de *Desclassificados do ouro* e *Inferno atlântico*, co-autora de *1680-1720* (coleção Virando Séculos) e organizadora de *Cotidiano e vida privada na América portuguesa* (coleção História da Vida Privada no Brasil), os três últimos publicados pela Companhia das Letras.